КОНСТАНТИН
КИРИЛ
ФИЛОСОФ

ЮБИЛЕЕН СБОРНИК ПО СЛУЧАЙ
1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА
МУ

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФАКУЛТЕТ ПО СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ

КОНСТАНТИН
÷КИРИЛ
ФИЛОСОФ

ЮБИЛЕЕН СБОРНИК ПО СЛУЧАЙ 1100-ГОДИШНИНАТА
ОТ СМЪРТТА МУ

ИЗДАТЕЛСТВО
НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
СОФИЯ · 1969

941Б
С
К82

J4110+8

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

проф. БОНЮ СТ. АНГЕЛОВ, проф. ДИМИТЪР АНГЕЛОВ, акад. ПЕТЪР ДИНЕКОВ,
проф. КУЮ КУЕВ, чл.-кор. КИРИЛ МИРЧЕВ

20646 ✓

V
2

БИБЛИОТЕКА
Ч-ще „КИРИЛ и МЕТОДИ“
кв. Красна поляна
СОФИЯ

82 Б (092)

БЪЛГАРСКАТА ДЪРЖАВА И СЛАВЯНСКАТА ПИСМЕНОСТ И КУЛТУРА

ДИМИТЪР АНГЕЛОВ

България е първата страна през средновековната епоха, която стана истински център на славянската писменост и култура и в която делото на Кирил и Методий и техните сподвижници намери най-здрави и трайни основи. В българската държава, в школите в Охрид и Преслав, бе изградена първата образователна система на старобългарски език. У нас бе поставено началото на една богата и разнообразна книжнина, която проникна във всички краища на страната, а впоследствие намери добра почва за разпространение и сред други славянски страни — Русия и Сърбия. Ролята на България като пръв, главен и ръководен център на славянската просвета и култура през периода на средновековието е несъмнена. Причините за това са разнообразни и се крият в конкретната историческа обстановка в края на IX и началото на X в. Два са обаче главните и решаващи фактора в процеса на нашето историческо развитие през разглеждания период, които заслужават особено внимание — от една страна, включване на славяните от българската група в пределите на нашата държава и нейното вътрешно укрепване и, от друга — процесът на формирането и утвърждаването на българската народност.

Включването на славяните от българската група в пределите на държавата и нейното вътрешно укрепване и централизиране е продължителен и сложен процес. Първоначално изградилата се през 681 г. млада славянобългарска държава със столица Плиска била сравнително ограничена в своите териториални предели. В нея влизали само няколкото славянски племена от днешна Североизточна България, чиито князе потърсили сътрудничество с прабългарския хан Аспарух за общи действия срещу Византийската империя. В административно и военно отношение държавата била твърде разпокъсана. Наред с властта на върховния управител на страната (хана) значителна власт имали князете на отделните славянски племена, които разполагали със собствена войска и свой административен апарат.[1] Такъв самостоятелен княз, за когото става дума във връзка със събития към 760 г., е бил например вождът на северите Славун.[1] Областите, управлявани от славянските князе, носели названието Славинии; цялата държава се наричала България.[2] Славяни и прабългари живеели през този ранен период от образуването на държавата все още сравнително изолирано едни от други, всеки със своя собствен език, религия и бит. За официален език бил използуван гръцкият, както личи от запазените каменни надписи на прабългарските ханове от това време.

---

[1] Срв. М. Андреев — Д. Ангелов, История на българската държава и право, София, 1968, стр. 83 и сл.

Постепенно славянобългарската държава започва да разширява първоначалните си граници и да присъединява към своята територия и други славянски племена от българската група. Това е политика, която хановете водели в продължение на столетия и която ги изправила в остра борба с Византийската империя.[3] Първи успехи в осъществяването на тази политика били постигнати при управлението на хан Тервел (702—718), когато към България била присъединена областта Загоре, южно от Стара планина между днешните градове Сливен и Несебър. След период на вътрешни безредици, които разтърсвали държавата през втората половина на VIII в., нови териториални придобивки били извоювани по време на Крум (802—814) и на Омуртаг (814—832). В пределите на България била включена още една част от Източна Тракия, плътно населена със славяни. Териториално разширение било постигнато и в югозападна посока с присъединяването на град Сердика (Средец). В резултат на успешни действия срещу аварите и на споразумение с франкските владетели българската държава разширила през началото на IX в. своите предели и в северозападна насока, като присъединила една обширна област южно и северно от река Дунав чак до реката Тиса (т. е. една част от днешна Румъния, Унгария и Югославия, където по това време живеели също отделни славянски племена от българската група).

При наследника на Омуртаг, хан Маламир (832—836), славянобългарската държава закръглила своите териториални придобивки южно от Стара планина с включването на Родопската област и на Тракийската равнина по средното течение на река Марица. Между другото тогава бил присъединен към България големият град Пловдив (тракийският Пулпудева). По такъв начин почти всички славянски племена в Тракия били включени в своя естествен политически център. Наскоро след това при управлението на хан Пресиян (836—852) започнало присъединяването на славянските племена, които населявали плътно днешна Македония. Процесът на присъединяване на тамошните славяни продължил и при княз Борис (852—889), когато в пределите на държавата влезли такива значителни градски центрове като Охрид и Прилеп. Тогава в границите на България били включени и част от албанските земи, населени по това време също със славяни от българската група. При царуването на Симеон (893—927) били постигнати нови териториални придобивки в Южна Македония и границата между България и Византия стигнала 20 км северно от град Солун. В началото на X в. българската държава се очертала като един от най-силните политически и военни фактори в Балканския полуостров. Главно нейно ядро образували областите Мизия, Тракия и Македония, а нейна столица от 893 г. станал градът Преслав. В резултат на успешната политика на българските владетели почти всички славяни от българската група били включени вече в пределите на държавата и по такъв начин била предотвратена реалната опасност да бъдат подчинени и постепенно асимилирани от Византийската империя. Под властта на Византия останали само славяните около Солун, както и почти елинизираните през VIII—IX в. славяни в Северна, Средна и Южна Гърция, които с течение на времето се загубили напълно като самостоятелна етническа група.

---

[1] Срв. сведенията за него на летописеца Теофан в Извори за българската история, VI, 1960, стр. 272; В. Н. Златарски, История на българската държава през средните векове, т. I, ч. 1, стр. 222. Според думите на Теофан Славун бил направил „много злини на ромеите в Тракия“. За да върши злини, Славун очевидно разполагал със своя войска, а това означава, че е имал и административна власт в своята област, т. е в областта на източностаропланинските проходи, където по това време живеели северите. За това, че славянските вождове през VIII в. имали отделни войски и участвували заедно с тях като съюзници на хана при походите срещу Византия, сведения има пак у Теофан и у други византийски писатели. Срв. М. Андреев — Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 83 и сл.

[2] Срв. Д. Ангелов, Образуване на българската народност, Ново време, XI—IX, 1968, кн. 12, стр. 48 и сл.

[3] Обстойно изложение за постепенното включване на славяните в пределите на българската държава през VIII—X в. у В. Н. Златарски, История на българската държава през средните векове, т. I, ч. 1, стр. 170, 248 и сл., 259 и сл., 311 и сл., 336, 342 и сл., т. I, ч. 2, стр. 25, 278—342; История на България, издапие на БАН, т. I, София, 1961, стр. 62 и сл., 86 и сл., 110 и сл.; Д. Ангелов, Българската народност и делото на Климент Охридски, Климент Охридски, сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му, София, 1966, стр. 8 и сл.

През VIII—IX в. паралелно с включването на славяните в пределите на все повече разширяващата се българска държава започнал да се развива и процес на постепенно изграждане на феодалните отношения. За това свидетелствуват редица данни от Крумовото законодателство, „Отговорите на папа Николай по запитванията на българите“ и други исторически паметници от това време. В основата на този процес лежало разложението на свободната селска община и обедняването на част от селяните, които изпадали в икономическа, а впоследствие и в извъникономическа зависимост.[1] Ранната фаза на феодализма, характерна за историята на българската държава през VIII—IX в., била придружена с видимо разрушаване на устоите на родово-племенната уредба и с появата на една нова, феодализираща се служебна аристокрация от прабългарски и славянски произход, която била тясно свързана с двореца и с неговата вътрешна и външна политика. Тази нова аристокрация се нуждаела от силна централна власт, от здрава гражданска и военна администрация, за да може по такъв начин да укрепи своето положение и да разширява постепенно своите права по отношение на селските общини и на поставяните в зависимост селяни. Силна централна власт през разглеждания период е била необходима и с оглед на тежките и чести войни, водени срещу Византия и други съседи. Разпокъсаното племенно устройство и наличието на отделни войски, водени от местни славянски князе, пречело да се разгърне с нужния размах отбранителната и нападателната мощ на страната, не давало възможност за пълно обединяване на силите.

Политиката на централизиране на държавата, обусловена от започналия се процес на феодализация и от напрегнатите външнополитически събития, се проявява за пръв път ясно в началото на IX в. при управлението на Крум (802—814). Той е първият български владетел, за когото знаем със сигурност, че предприел мерки за разширяване на властта на хана в периферийните области на държавата и за премахване на самоуправлението на местни славянски князе. Доказателство за това ни дава текстът на т. нар. Хамбарлийски надпис, който произхождал от Крумово време.[1] В надписа се говори за области в Източна Тракия, които били включени в пределите на българската държава в резултат на успешните войни срещу Византия и в които ханът определял като управители свои сановници, произхождащи из средата на прабългарската аристокрация. Споменават се в надписа техните имена и титли и се определят подчинените им и помощни сътрудници. Органите на хана, както личи от текста, са били поставени да управляват от негово име над отделни военно-административни области, на които са били разделени новоприсъединените към България тракийски земи. С други думи, въведено е било там административно деление не според племенния принцип на Славиниите, а в духа на централизаторските стремежи на Крум, който искал да замени властта на славянските князе в Източна Тракия с властта на пряко зависещи от него сановници.

---

[1] Относно процеса на феодализацията през първата българска държава срв. История на България, т. I, стр. 80 и сл.; М. Андреев — Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 87 и сл.; Д. Ангелов, Богомилството в България, София, 1961, стр. 38 и сл.; Стр. Лишев, За генезиса на феодализма в България, София, 1963, стр. 135.

Централизаторската политика на Крум прозира и в издадените от него няколко закона, за които намираме сведения във византийския енциклопедичен речник Свида.[2] Това са закони, които целят да създадат едно общо право за всички поданици на страната, да въведат определена система от наказателноправни разпоредби за цялата държава. Независимо от ограничения характер на Крумовото законодателство то бележи една несъмнена крачка към премахване на племенната раздробеност и към създаване на една юридическа основа за по-голяма централизация.

Въпреки проведените мероприятия централизациита на държавата по време на Крум се намирала все още в своята ранна фаза. На територията на държавата продължавали да съществуват отделни Славинии, управлявани от местни князе.[3] За такива князе става дума във връзка с угощението, дадено от български владетел след победата му над византийския император Никифор през 811 г. От разказа на летописеца Теофан се вижда, че славянските племенни вождове били съюзници на хана и стоели начело на отделни племена (*ἐθνῶν*), които по думите на византийския писател, преминавали дни наред край забитата на кол глава на Никифор, за да поздравят Крум с неговата победа.[4]

Политиката на централизация, започната от Крум, била продължена при приемника му Омуртаг (814—832). По негово време, както личи от разказа на германския летописец Айнхард, било премахнато самоуправлението на славянските племена тимочани, браничевци и абодрити, които живеели в северозападните краища на българската държава (в областта на реките Дунав и Тиса). Начело на тези племена стоели, както във всички Славинии, отделни князе, които се считали за съюзници на хана и разполагали със значителна административна и военна власт. През разглеждания период самостоятелността на тези местни князе представлявала вече реална опасност за съдбините на славянобългарската държава, тъй като те, както отбелязва германският летописец, се били отказали от съюза си с прабългарите (a Bulgarorum societate desciverant)[1] и търсели сътрудничество с франкския император. За да се предотврати подобно нежелано развитие на нещата, Омуртаг изпратил войска, която прогонила от посочената област князете на трите славянски племена и поставила на тяхно място преки органи на владетеля (expulsis eorum ducibus, bulgaricos super eos rectores constituerunt).[2] По такъв начин бил проведен принципът на централизация в този най-západен край на българската държава през първата четвърт на IX в. И този принцип бил следван твърдо и от приемниците на хан Омуртаг. За да укрепят добре своята власт в земите отвъд Дунава, българските владетели започнали да изпращат там свои приближени хора и роднини, на които биха могли да разчитат. Такъв е бил например някой си Салан, споменат в една унгарска хроника, в която се говори за нашествието на унгарците в българската територия, в областта на реките Дунав и Тиса, в началото на X в. На този Салан била поверена по това време една част от тази територия и той, както се вижда от разказа на летописеца, разполагал с голяма власт. Салан бил при това роднина на властвуващата династия в България; негов прадядо (preavus), както четем в хрониката, бил „великият хан“ (keanus magnus), който някога бил присъединил към своята държава земите между Дунав и Тиса.[3] Кой е бил този „велик хан“, хронистът не посочва, но вероятно е да се приеме, че става дума за Крум. По такъв начин чрез изпращането на близки и роднини на владетеля се осъществявала политиката на централизация в борба срещу племенните, партикуларистични тенденции.

---

[1] Издаден у В. Бешевлиев, Първобългарски надписи; ГСУ, Ист.-фил. фак., XXXI, 1934—1935, стр. 48—49, № 24. Повторено издание у V. Beševliev, Die Protobulgarischen Inschriften, Berlin, 1963, № 47, стр. 220 и сл.

[2] Срв. В. Н. Златарски, История на българската държава през средните векове, т. I, ч. 1, стр. 421; М. Андреев — Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 23 и сл.

[3] За наличието на такива Славинии се споменава във връзка с похода на Крум срещу Цариград през 813 г. В разказа на т. нар. „анонимен писател“ (scriptor incertus) четем, че българският владетел тръгнал срещу византийската столица, като събрал голяма войска и аварите и всички Славинии (*καὶ πάσας τὰς Σκλαβινίας*). Срв. В. Н. Златарски, История, т. I, ч. 1, стр. 279. Вж. Извори за българската история, VIII, София, 1961, стр. 23.

[4] Срв. Извори за българската история, VI, София, 1960, стр. 283.

Започналото от Крум и Омуртаг дело за укрепване на славянобългарската държава продължило при Маламир, Пресиян и най-вече при Борис (852—889). Особено важна роля изиграла въведената по негово време християнска религия като официална вяра. Поддържаното от християнската църква гледище, че владетелят е божи поставеник и че нему е предопределено да управлява еднолично своите поданици, давало силна подкрепа на централизаторските стремежи и подкопавало все още съществуващи партикуларистични тенденции, свързани с родово-племенната уредба. Теократично-самодържавните идеи, разпространявани от проповедниците на християнството, получили още по-ярък израз при сина на

---

[1] Срв. Извори за българската история, VII, 1960, стр. 35.

[2] Пак там, стр. 38; М. Андреев — Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 98.

[3] Срв. съответния текст на хрониката в изданието на E. Szentpétery, Scriptores, rerum hungaricarum, vol. I, Budapestini, 1937, стр. 5. На стр. 48 в същата хроника се говори за дядото на Салан (avus Salani ducis), под когото трябва вероятно да се подразбира Омуртаг.

Борис, цар Симеон (893—927). Окончателно се оформила и получила религиозна основа представата за владетеля като божи наместник, който трябва да упражнява своята власт на земята така пълно и неограничено, както бог упражнява своята власт на небето.

В резултат на последователно провежданата политика на централизация през втората половина на IX в. в административното устройство на българската държава се извършили много съществени изменения. Съществуващият в продължение на столетия принцип на разделение на територията на страната съобразно с наличието на отделни племена бил напълно и окончателно изоставен. Редицата Славинии (на племената севери, берзити, драгувичи и пр.), които съществували дълги години в Мизия, Тракия и Македония като области, поверени под властта на отделни местни князе, изчезнали завинаги. Вместо тях се появяват през разглеждания период (от времето на Борис насам) нови военноадминистративни единици, които отразяват осъществявания вече процес на централизиране на държавата. Тези единици са известни с името комитати. Какъв е бил техният брой, не се знае. Известно е само от сведението на западния летописец Хинкмар, че през 866 г. срещу Борис се вдигнали на бунт недоволни боляри от 10-те комитата на държавата, без да се уточнява дали става дума за всички съществуващи по това време военноадминистративни единици в България или само за едно ограничено число.[1] На термина *комитати* (в латински извори comitatus) отговаря вероятно славянското название „земя“, което се среща в издадения след покръстването правен паметник „Закон за съдене на хората“. Там става дума за отделни „земи“ в смисъл на отделни административни области в държавата.[2]

Начело на всеки комитат стоял т. нар. *комит* (comes, *κόμης*). В изворите от втората половина на IX в. става дума за редица комити; такъв бил например Тирадин, който управлявал по време на царуването на Борис вероятно Брегалнишката област. Такъв бил Домета (или Добета), назначен от Борис за управител на Кутмичевица, област западно от Охридското езеро. Такъв бил Дръстър, комит по времето на Симеон в областта северно от Солун, за когото се споменава в известния надпис от село Наръш.[3]

Наред с комитите висши длъжностни лица в областното управление били тарканите — название, което има прабългарски произход. През време на царуването на Борис става дума за един боритаркан в Белград, а при Симеон — за един олгутаркан Тодор, който заедно с комита Дръстър заемал висша служба в граничната област северно от града Солун.[4]

Какви са били функциите на комитите и тарканите, не може да се каже с положителност поради оскъдните данни. Все пак личи, че комитите имали предимно гражданскоадминистративна власт и тяхна задача била да провеждат в изпълнение наредбите на владетеля като върховни управители и негови преки органи в поверената им област. Що се отнася до тарканите, то те били вероятно висши военни функционери на комитата и се грижели за неговата отбрана. Това може да се заключи от факта, че споменатият по време на Борис боритаркан от Белград е означен и с гръцкото название *ὑποστρατηγός*, т. е. заместник-стратег, като се добавя при това, че нему била поверена тогава защитата на този град (*τῷ τότε φυλάσσοντι τάντην*).[1]

---

[1] Срв. Bertiniani annales III, Sub. an. 866, Pertz. Man. Germ. hist., t. I, стр. 473—474; Извори за българската история, VII, стр. 287; В. Н. Златарски, История на българската държава, т. I, ч. 2, стр. 45.

[2] Срв. М. Н. Тихомиров — Л. В. Милов, Закон соудный людем краткой редакции, Москва, 1961, ч. 4, стр. 35—49. Думата „земя“ в ЗСЛ е превод от съответната гръцка дума *χώρα*.

[3] За комитите срв. М. Андреев — Д. Ангелов, История на бълг. държава и право, стр. 102.

[4] М. Андреев — Д. Ангелов, История на българската държава и право, стр. 102.

Наред с комитите и тарканите в отделните области на държавата имало и *съдии*, които се грижели за правораздаването. За такива съдии се споменава в „Отговорите на папа Николай по запитванията на българите“, а също тъй и в „Закон за съдене на хората“ (чл. 2).

Както се вижда от казаното, през втората половина на IX в. България представлявала вече една добре централизирана по своето вътрешно устройство държава. Комитите, тарканите, съдиите, на които били поверени граждански, военни и правораздавни функции в отделните административни единици (комитати), били преки органи на централната власт и зависели непосредствено от владетеля. Това не са вече предишните племенни князе, самостоятелни или полусамостоятелни, които управляват своите Славинии като съюзници на хана и си имат местен административен и военен апарат, а чиновници на централната власт, чрез които тя провеждала всичките си мероприятия. Това е един нов управленчески механизъм, който давал възможност да се води единна, направлявана пряко от двореца вътрешна и външна политика, да се осъществяват задачи от общодържавно естество, които се отнасят до всички поданици на страната.

В духа на централизаторските принципи в устройството и управлението на държавата, осъществени при Борис и Симеон, била въведена и една общовалидна за цялото население на страната система от правни норми. Тази система била възприета и доразвита по образеца на византийското право и тя намира израз в известния „Закон за съдене на хората“, съставен у нас вероятно наскоро след покръстването. С цялото си съдържание „Закон за съдене на хората“ съдейства за унифициране на правния живот в страната, за създаване на еднаквост в наказателноправните разпоредби, за едно изравняване на поданиците пред общовалидни светски и църковни правила и закони.

В тясна връзка с така разгледания процес на централизиране на българската държава се извършва през IX—X в. и процесът на формиране и утвърждаване на българската народност. Този процес се свеждал, от една страна, в постепенното преодоляване на племенната раздробеност на славяните и в тяхното вътрешно спояване и, от друга — в премахването на различията между славяни и прабългари, в сливането на двете етнически групи в едно цяло.[2]

Преодоляването на племенната раздробеност на славяните било улеснено от съществуващата близост между отделните племена на славяните от „българската група“, които заживели в пределите на общата държава и имали възможност за постоянно общуване помежду си. Това станало главно през първата половина и средата на IX в., когато в територията на държавата влезли почти цяла Тракия и Македония. Създаденият на икономическа, политическа и военна основа досег между местните славяни допринесъл за сравнително бързото премахване на и без това незначителните отлики, които съществували помежду им, за превръщането им в една почти монолитна етническа общност.

---

[1] Срв. съответния пасаж, който се съдържа в т. нар. Пространно житие на Климент Охридски, в изданието на А. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст, превод и обяснителни бележки, София, 1966, XVI, стр. 121.

[2] Срв. Д. Ангелов, Образуване на българската народност, Ново време, XLIV, 1968, кн. 12, стр. 48.

Паралелно със сливането на славянските племена в едно цяло се извършвало и постепенното смесване на славяни и прабългари и спояването им в една обща народност с единно съзнание. През VII и в значителна степен и през VIII в. този процес се намирал все още в своята начална фаза. Славяни и прабългари живеели досга изолирано едни от други, имали отделни религии, отделен език, отделен бит. С течение на времето обаче започнало едно все по-подчертано и по-резултатно сближаване помежду им. Главен фактор за това сближаване било наличието на общата държава с единна външна политика, насочена към отбиване на ударите на опасни врагове и преди всичко на Византия. Тази обща политика, намираща израз в съвместни военни походи, в защитни мероприятия за укрепване на границите, в строеж на крепости и пътища, сближавала все по-тясно двете народностни групи, създавала благоприятни условия за преодоляване на битовата, верската и религиозната отчужденост.

През първата половина на IX в. процесът на сливане на славяни и прабългари бил вече значително напреднал. За това допринесла и отбелязаната вече политика на българските владетели за централизиране на държавата. Сливали се, от една страна, предимно управляващите върхушки на прабългарските и славянските боляри, които се формирали в една обща феодална класа, и, от друга страна, обикновените жители, т. е. главно селячеството, което било основната маса в държавата.

Силен тласък към укрепване на българската народност бил даден след въвеждането на християнството като официална религия.[1] Тази религия създавала условия за разпространяването на общ морал сред всички поданици на държавата, за утвърждаване на еднакви норми на обществено и лично поведение, на едни и същи привички, традиции, възгледи. Пред общия „християнски бог“ изчезвали все още съществуващите различия между прабългари и славяни в областта на религиозните вярвания, на обичаите, на облеклото и пр. и всички се изравнявали в името на наложилата се в страната единна вяра. В такъв смисъл покръстването на държавата изиграло важна и в някои отношения решаваща роля в процеса на изграждането на българската народност.

Несъмнено доказателство за настъпилото смесване на двата етнически компонента могат да се открият в „Отговорите на папа Николай по запитванията на българите“, съставени през 866 г.[2] В този паметник намираме много сведения за вярванията, бита, облеклото на населението, от които се вижда, че в България през втората половина на IX в. живял вече един значително уеднаквен по своите възгледи и начин на живот народ. Не става дума вече за две различни етнически групи, за каквито говорят византийските автори от VII—VIII в., а за една почти хомогенна по своя характер и материална и духовна култура общност, която римският папа назовава с името народ (populus).

---

[1] Срв. История на България, т. I, София, 1961, стр. 94 и сл.

[2] Издадени от D. Detschev, Responsa Nicolai I Papae ad consulta Bulgarorum, София, 1939. С нови уводни и обяснителни бележки това издание е повторено в Извори за българската история, VII, стр. 60—125.

Сливането на славяни и прабългари в общ народ се извършвало при очевидно преимущество на славянския елемент в количествено отношение. Това преимущество било налице още в ранния стадий от историята на славянобългарската държава през края на VII и началото на VIII в. и станало още по-подчертано през IX в., когато в пределите на държавата влезли плътно населените със славяни области Тракия и Македония. Като резултат от численото превъзходство на славяните напълно и естествено било прабългарският език в процеса на смесването на двете етнически групи постепенно да се загуби и накрай да изчезне окончателно. И действително така и станало. Доказателство за това ни дават първите произведения на българската книжнина, създадени в края на IX и началото на X в. В тези произведения победата на славянския език е пълна и в морфологично, и в лексикално, и в синтактично отношение. От прабългарския тюркски език, някога твърде разпространен, не е останало почти нищо с изключение на около 20 думи (като белег, тояга, чипак и пр.). По-трайни позиции запазил този език в държавноправната терминология, употребявана в средновековна България през IX—X в., с такива думи като алобогатур, таркан, боил и пр. По наследство от прабългарите останало и названието България за означаване на държавата и името българи за означаване на всички, които принадлежали към създалата се вече обща народност. През IX—X в. името българи се употребявало вече във всички краища на страната — в Мизия, Тракия и Македония, — а старите племенни локални названия (севери, рихини, драгувичи и пр.) постепенно изчезнали напълно.

Както се вижда от казаното дотук, в продължение на около три столетия в историята на средновековна България се извършили няколко основни, тясно свързани помежду си процеси: осъществило се на първо място едно териториално разширение на държавата, при което в нея били включени почти всички славяни от т. нар. „българска група“. Било постигнато едновременно с това вътрешно укрепване и централизиране на държавния апарат и бил премахнат постепенно племенният партикуларизъм. Най-после била формирана в резултат на въздействието на различни фактори и българската народност при преобладаващата роля на славянската етническа група.

При тази обстановка била въведена в България славянската писменост и просвета в резултат на дейността на Климент и Наум, които намерили прибежище в нашата страна след прогонването им от Великоморавия. Разпространението на славянската писменост и просвета станало възможно поради наличието на един оформен български народ, който бил по същество славянски по своя език и по своята цялостна материална и духовна култура. В такъв смисъл почвата за широката просветна и книжовна дейност на Климент и Наум била вече узряла. Същевременно тази дейност допринесла за окончателното утвърждаване на българската народност, за пълното спояване на прабългари и славяни чрез една обща книжовност и култура, чиито центрове станали двете школи в Охрид и Преслав. В това се крие голямата и неоценима историческа заслуга на Климент и Наум като продължители на делото на солунските братя в нашата страна.

Твърде съществена роля за плодотворната и успешна мисия на Кирило-Методиевите ученици в България изиграла силната, вътрешно укрепнала и централизирана българска държава по време на управлението на княз Борис и наследника му Симеон. Благодарение на оказаната от страна на държавната власт подкрепа станало възможно в сравнително кратък срок да се подготвят условията за резултатното провеждане на широка преподавателска, проповедническа и литературна дейност, да се предприемат необходимите мерки за разпространяването на славянската писменост и книжнина във всички краища на страната.

Най-ценни данни за големия дял на държавата в организиране дейността на Климент и Наум се съдържат в Пространното Климентово житие, съставено към края на XI в. от охридския архиепископ Теофилакт въз основа на един български, недостигнал до нас оригинал, написан след 916 г. Както личи от разказа на житиеписеца, още в самото начало на идването на Климент и Наум в България били положени от страна на княз Борис големи грижи за материалното им обезпечаване, за да могат те да се отдадат спокойно на проповедническа и просветна работа. Българският владетел, четем в житието, „им дал подходящи за свещеници дрехи, удостоил ги с всякаква почит и заповядал да им дадат жилища, които били определени за първите от приятелите му. Осигурил им пълно изобилие от всичко необходимо, понеже знаел добре, че отдаването на грижа за каквато и да било малка телесна нужда твърде много отклонява от размисъл за бога.“[1] Усилията на Борис да обезпечи в материално отношение главните деятели по разпространението на славянската писменост в страната проличават още по-ясно след изпращането на Климент в областта Кутмичевица (Югозападна България) и след създаването на охридската школа. На всички жители на тази област, както разказва житиеписецът, било наредено „да приемат светеца [Климент] с почит, да му предоставят преизобилно и щедро всичко и да го удостояват с дарове и чрез видимите неща да разгласят между всички съкровището на любовта, което е вложено в душата“. Сам княз Борис от своя страна „предал като дар на триблажения Климент три къщи в Девол, отличаващи се по своя разкош и принадлежащи на комитски род. Освен това му подарил места за почивка около Охрид и Главиници.“[2]

Специални грижи били положени от страна на Борис и спрямо обучените от Климент в продължение на около седем години младежи, чийто брой достигнал 3500 души. Най-подготвените от тях станали учители и свещеници и с тяхна помощ в отделните краища на Кутмичевица били създадени училища за славянска просвета и разпространяване на християнската вяра. За тези Климентови ученици в житието четем: „Във всяка област той си служел с триста ученици без техните помощници и те не плащали нищо на княза (*Μηδὲν τῷ ἀρχόντι συντελούσιν*), но служели на бога и били определени нему да плащат или по-скоро да му се отплащат.“ От това известие личи, че главните сътрудници на Климент

---

[1] А. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, XVI, стр. 121 и сл.
[2] Пак там, XVII, стр. 125.

Охридски в неговата проповедническа и учителска дейност били освободени от плащане на държавните данъци, което според установената тогава практика се считало за задължение към върховния владетел (княза). Тази привилегия била дарена на Климентовите ученици в съответствие с посоченото вече схващане на княз Борис за материалната обезпеченост като важен фактор за изпълнението на големи и отговорни задачи. В случая е налице добре замислена политика, възможна за осъществяване при наличието на силна, вътрешно укрепнала и централизирана държава, каквато представлявала България през втората половина на IX в.

Пряк изпълнител на възлаганите от Борис задачи около организирането на образователната и просветната дейност на Климент Охридски бил тогавашният управител на областта Кутмичевица, боляринът Домета. Той бил поставен от българския княз за комит на тази област малко преди идването на Климент в нея; за неговата роля в житието четем следното: „Той [Борис] предал блажения Климент на Домета, или поскоро Домета на Климент, още по-точно да кажем, предал ги един на друг, единия като послушен във всичко, а другия — да си служи с първия като с помощник при решенията си.“[1] Този пасаж е свидетелство за действуващия през разглежданото време централизиран управителен механизъм в държавата. Владетелят има свой пряк орган (комит) в една от административните области на страната, комуто възлага определена задача и му дава насоки за нейното изпълнение.

В духа на политиката на своя баща Симеон продължава грижата и усилията, за да бъде доведено делото на Кирило-Методиевите ученици докрай. По негово време Климент е назначен за епископ, развива голяма просветна и книжовна дейност и строи няколко църкви и манастири в Охрид. За всичко това той е подпомаган активно от българския владетел, който се считал за върховен ръководител не само на светските, но и на църковните работи. Благодарение на неговата подкрепа Охридската школа получава нов и силен тласък за по-нататъшното си развитие. Големи грижи били полагани от страна на държавната власт и за школата в Преслав. В края на IX и началото на X в. там се оформя кръг от талантливи писатели, като епископ Константин, Йоан, Черноризец Храбър, Йоан Екзарх и др., които поставят началото на една разнообразна и богата по съдържание средновековна литература. Така България се превръща в истински център на славянската писменост и култура, в страна, където делото на Кирил и Методий получава най-трайна основа за понататъшно развитие. Тук е именно голямата разлика между България и Великоморавия. Във великоморавската държава делото на солунските братя бе провалено, а техните ученици — прогонени от страната. В България обаче то намери здрава опора и можа да се разгърне в най-широки за времето си размери. Това се дължи преди всичко на обстоятелството, че у нас то бе подкрепено и насочвано от една силна държава, чиито владетели имаха и желание, и възможност да проведат една добре организирана просветна политика. Тази политика отговаряше на нуждите и стремежите на изградилата се през разглеждания период българска народност и нейното успешно осъществяване бе свързано с големи и плодотворни последици за целия наш народ през средновековната епоха.

---

[1] Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, стр. 125.

ЛИЧНОСТТА НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

ПЕТЪР ДИНЕКОВ

Въпреки твърде големия брой извори, с които разполагаме за живота и делото на Кирил Философ и неговия брат Методий, срещаме сериозни затруднения, когато трябва да характеризираме личността на славянския първоучител. Преди всичко огромната част от тези извори са литературни и легендарни, а не документални. При тях откриваме найчесто литературен образ, а не пряка характеристика на историческа личност. Наистина най-важните от литературните извори — Пространните жития на Кирил и Методий (Панонските легенди), Италианската легенда, Теофилактово житие на Климент и др. — се оказват в голяма степен исторически достоверни, но достоверността на основните факти не отменя художествената трактовка на образите, и то изключително в посока на идеализация.[1] Що се отнася до документалните извори, те са твърде малко, понякога са къси и невинаги са богати по съдържание.[2]

Тъй като трябва да изхожда от характера на средновековната епоха, на византийската култура и на старата българска литература, изследвачът е още повече затруднен, когато ще определя в личността и делото на Кирил съотношението между християнския черковен универсализъм и народностните и славянски подбуди и цели. Трудността се увеличава още повече от оспорвания народностен произход на двамата братя и от връзката им с византийската държава; при това се касае не само за служебна обвързаност, но за ярко подчертана принадлежност към византийската интелигенция и култура. Как да се обединят тези два етнични, психологически и културни свята — византийския и славянския? Очевидно е, че личността на Констанстин Философ може да бъде осветлена вярно само .ако се държи сметка за всички тези сложни обстоятелства.

---

[1] Въпросът за литературните образи на Кирил и Методий, за съотношението между историческо градиво и литературен образ и за похватите на изображение у старобългарските писатели е разгледан у В. Велчев, Константин-Кирил в старобългарската книжнина. Първо българско царство, София, 1939, и Д. Петканова-Тотева, Литературни особености на пространното житие на Константин-Кирил, във „Въпроси на старобългарската литература", София, 1966, стр. 94—120.

[2] На български вж. преглед на изворите у А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий. Свезка първа: Жития на Кирила и Методия и похвални тям слова, София, 1920; свезка втора: Набожен помен и исторически свидетелства за Кирила и Методия, София, 1934.

20646

БИБЛИОТЕКА
Ч-ще „КИРИЛ и МЕТОДИ"
кв. Красна поляна
СОФИЯ

В историческия момент, в който се появяват в съдбата на Византия и на славянските народи двамата братя, има една особеност, която може да ни послужи за изходна точка. Делото на Кирил и Методий в първоначалния си стадий е свързано с живота на западните славяни в Моравия и Панония и на българските славяни на Балканския полуостров. Дори и да изоставим въпроса за ранната му, предморавска връзка с балканските, т. е. българските славяни поради легендарния характер на вестите и неустановеността на обстоятелствата, неговата по-нататъшна историческа съдба е в пълна зависимост от приема, което то намира в българската държава в последната четвърт на IX в. А трите славянски държави, които съществуват през този период — Моравия, Панония и България, имат еднаква цел — приобщаване към тогавашната европейска християнска цивилизация. Приели християнството, те се озовават не само пред голямата опасност за политическа зависимост и народностно обезличаване поради ролята, която могат да играят и играят в техните страни немското и византийското духовенство, но и пред затрудняването, забавянето на културното развитие, ако в черквата, писмеността и литературата се използува чужд, неразбран за славянските маси език — латинският или гръцкият. Приемането на християнството от славянските феодални държави през IX в. е несъмнено сложно явление; в него се преплитат различни намерения и цели, но в края на краищата в средновековието то е един път към просветата, към културното издигане на народите. Тук не става дума за общата историческа роля на християнската черква, а само за началния период на християнизацията, която дава силен тласък на просветното движение. Това движение ясно се очертава в България през втората половина на IX в. То е свързано с приемането на славянската азбука и писменост, създадени от Кирил и Методий, и с бързото развитие на културата.

Не може да се прокарва пряка аналогия между славянските държави и Византия през разглеждания период. От една страна, имаме народи, които сега тръгват по пътя на писмеността и просветата на свой език, и, от друга — една могъща империя, която в областта на културата е достигнала най-високото развитие през дадената епоха. Но при по-внимателно вглеждане в историята на Византия през средата на IX в. не може да не се отбележи силно оживление в областта на просветата и културата. Някои автори дори говорят за литературно възраждане.[1] В 843 г. се туря край на иконоборческото движение, разтърсило в продължение на повече от един век византийската държава, и се възстановява иконопочитанието. Мъчно можем да определим само с положителен или отрицателен знак, с термините „прогресивност“ или „консервативност“ такива сложни обществени явления като иконоборчеството и иконопочитанието. Иконоборческото движение, което дълго време се представяше като чисто сектантско и се изтъкваше преди всичко като пречка за развитието на византийската култура и изкуство за твърде дълъг период, си има и своите защитници в науката.[2] Е. Е. Гранстрем правилно отбелязва: „И иконоборците, и иконопочитателите в горещината на стълкновенията не са се стеснявали в избора на средства и са причинили немалко вреда на просветата, знанието, книжните богатства. Така Теофан съобщава за разоряване на манастирски библиотеки от иконоборците. За иконоборците като врагове на просветата е писал и съвременникът на събитията, лонгобардският историк Павел Дякон.“ От друга страна, „сред монасите-иконопочитатели невежеството не се е смятало за голям порок, тъй като за монаха и християнина е било по-важно да се следват черковните заповеди, отколкото да умееш да четеш“[1].

---

[1] Вж. сборника Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej, Warszawa, 1964, стр. 200.

[2] Вж. Е. Э. Липшиц, Очерки истории византийского общества и культуры, М.—Л., 1961.

Нашата задача не е да се занимаваме с отношението на иконоборците към просветата и културата. Искам само да изтъкна, че възстановяването на иконопочитанието съвпада с началото на истински подем и нов разцвет на византийската наука и литература. Това се дължи преди всичко на политическата стабилизация на Византия: престават продължителните войни с арабите, изживени са острите класови борби и междуособици (бунтът на Тома Славянин), прекъсват безконечните богословски спорове за иконите. Възражда се отново интересът към светските знания, възстановява се Цариградският университет (Магнаурската школа), в който биват привлечени за преподаватели бележити учени и писатели, като Лъв Математик и Фотий.

Кирил е на 16-годишна възраст, когато се възстановява иконопочитанието. Неговата младост съвпада с този нов подем на византийската наука и просвета; той е тясно свързан с най-изтъкнатите културни дейци на епохата.

В краткия предговор към Кириловото пространно житие стои следната фраза: „Ѥже сьтвори и вь нашь родь, вьздвигь намь оучителꙗ сего, иже просвѣти ѥзыкь нашь, слабостию омрачьше оумь свои, паче же льстию диꙗволѥю не хотѣвьше вь свѣть божиихь заповѣдии ходити“ („Това направи и в рода ни, като ни въздигна този учител, и *той просвети* нашия народ, който, помрачил ума си от слабост, а най-вече поради дяволска измама не искаше да ходи в светлината на божиите заповеди“[2]). Макар че тази фраза може да се сметне за житиен шаблон, в нея се отбелязва най-важната черта в личността и делото на Кирил — просветителството. Колкото и разнообразна да е съдбата на Кирил — тя му налага смяната на занимания, задачи и професии, — основната стихия, която движи целия му живот, си остава стремежът към учение и просвета като личен идеал и като благо, което той разнася в близки и далечни страни.

Още едно място в житието подчертава тоя стремеж на Кирил, при това в неговото детство. Момчето сънува на седем години сън, който разказва на родителите си: „Като събра всичките девици от нашия град, военачалникът ми рече: На твоя възраст която щеш си избери за другарка и помощница. Като огледах и разгледах всички, видях една от всички най-красива; лицето ѝ светеше и беше накитена с мъниста и бисер и с всяка украса; нейното име беше София, сиреч премъдрост. Нея избрах.“ Тук очевидно също се касае за общо място в житийната литература; твърде често се използува връзката между думите премъдрост и София като женско име.[1] Следователно в случая едва ли може да става дума за действителен факт, обаче за нас по-важно е обстоятелството, че житиеписецът привежда тая съпоставка (София — премъдрост), за да изтъкне една от основните черти в личността на Кирил.

---

[1] История Византии в трех томах, том II, Москва, 1967, стр. 82.

А. Т.-Балан, Кирил и Методий, св. I, стр. 30.

Биографията на славянския първоучител ни посочва всички важни моменти от неговото учение и образование: първите му успехи като ученик в Солун; интереса, който проявява към беседите на Григорий Назиански (Богослов), и първото стихотворение, което пише; опита му да продължи учението си при солунския граматик; широките знания, които получава в Магнаурската школа, където изучава граматика, Омир, геометрия, диалектиката и други философски науки, риторика, аритметика, астрономия, словесност и всички елински изкуства. Особено големи са успехите на Кирил в областта на философията; неслучайно по-късно той ще стане преподавател по философия в Магнаурската школа. Но Кирил продължава да се учи и по-нататък — не само в манастирските си усамотения, но дори и по време, когато е натоварен с дипломатически и проповеднически мисии; така например в Херсон учи еврейски и самарянски.

И при оскъдните данни на неговата биография все пак ние разполагаме с достатъчно указания за огромната страст на Кирил към учение, за непрестанната му жажда за наука, за горещия му стремеж да обхване все по-широк кръг от знания, за да стане един от най-образованите хора на своето време. Тая жажда в Пространното житие е отбелязана с наивното, но искрено обръщение на юношата към пътуващия солунски граматик: „Вземи целия ми дял, що ми се пада от бащиния ми имот, ала ме научи." Тя се превръща в топла молитва към Григорий Богослов: „О, Григорий, човече по тяло и ангеле по душа! Макар телом да си човек, ти се яви като ангел, защото устата ти прославят бога, както един от серафимите, и просвещават вселената чрез тълкуването на правата вяра. Затова приеми и мене, който коленича пред тебе с любов и вяра, и ми бъди учител и просветител!"

За характера на образованието, което Кирил получава, можем да съдим от данните на Пространното житие, от творбите, които пише, от състоянието на тогавашната византийска култура. Житието посочва неговото увлечение по творенията на Григорий Назиански (Богослов) — един от най-блестящите представители на ранната християнска литература, на златния век на християнската проповед. Григорий е от ония първи християнски писатели, които са получили образованието си в светски, езически школи. Той цени високо учеността и заявява: „Смятам, че всеки, който има здрав разум, ще признае, че образованието е най-важното благо, което притежаваме."[2] Нещо повече, Григорий посочва и всички положителни страни на античната езическа наука и упреква християните, че напразно я отбягват като опасна. Той извънредно високо цени словото; необикновеното умение, с което го използува, личи в неговата вълнуваща, често пъти изпълнена с елегични настроения лирика. Кирил се е учил несъмнено на словесно и поетическо майсторство от произведенията на Григорий. За това, че ГригорийНазиански е бил високо ценен по времето на Кирил, свидетелствува между другото и великолепният ръкопис от негови слова в Парижката библиотека, снабден със забележителни миниатюри и написан по поръка на император Василий I.

---

[1] Интересен е анекдотът, който разказва в едно от писмата си бележитият византийски философ и писател от XI в. Михаил Псел: един младеж така силно се влюбил в прислужницата на своя баща, носеща името София, че го нарекли „философ" — от гръцкото *φιλέω* — обичам. Вж. История Византии, т. II, стр. 380.

[2] Цит. сборник Bizancjum, стр. 179.

От непосредните учители на Кирил в Цариград заслужават да бъдат отбелязани двама: Лъв Математик, учен, философ и поет, с обширни знания и светски интереси, отличен познавач на античната наука и философия, и Фотий, държавен деец и дипломат, от светско лице провъзгласен за патриарх, широко запознат с античната литература. Покрай всестранните научни интереси и широтата на знанията специално трябва да се подчертае у учителите на Кирил интересът към античността; заради този интерес някои фанатизирани монаси ги обявяват за езичници. Този интерес изобщо отличава византийската култура. Византия не скъсва с рационалистичните антични традиции; силно е влиянието на древната философия, на елинистичното изкуство; постоянно се търси някакъв синтез на християнството и философските идеи на античния свят.

Кирил е много тясно свързан със своите учители, особено с Фотий. Става негов близък приятел, взема страната му в борбата срещу бившия патриарх-аскет Игнатий: дори латинските извори отбелязват близостта на Кирил с Фотий: Кирил е наречен „негов много голям приятел“ в писмото на Анастасий Библиотекар до папа Адриан II[1]. Престоят му в Магнаурската школа, внимателното проучване на християнската литература в лицето на най-бележитите ѝ представители, дружбата му с най-изтъкнатите съвременни византийски учени и писатели, навлизането му вътре в богатия духовен живот на тогавашна Византия разширяват извънредно много неговия поглед, формират неговата култура. Неслучайно охридският архиепископ Теофилакт ще напише за него: „Кирил, който бил велик в езическата философия, а още по-добре познавал християнската...“[2] Византийската империя се изгражда върху територия, в която се намират безбройно количество паметници на античния свят; това дава своето отражение върху византийската цивилизация. Чрез гръцкия език се пазят непосредните връзки с произведенията на древните писатели, философи и учени. Във византийската литература огромна роля играе традицията — коментират се непрекъснато (в речници, енциклопедии, сводове и т. н.) не само християнски писатели, но и древните автори. През IX в. венецианците дори изпращат своите синове да учат в Цариград.[3] По-късно, през епохата на Ренесанса, италианските писатели изучават гръцки език у учители, които са изучавали античната литература и философия във Византия.

Кирил преживява в Цариград не само новия подем на византийската просвета, литература и изкуство, но и периода на тяхната еманация в близкия и далечния свят. В 865 г. византийско духовенство въвежда християнството в България. Все по същото време пратеници на великоморавската държава търсят помощ и учители от Византия за разпространение на християнството на славянски език. За чужбина се отправят чести делегации; самият Кирил участвува в две такива пратеничества —

---

[1] Извори за българската история, VII, София, 1960, стр. 195.

[2] Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, София, 1966, стр. 79.

[3] St. Runciman, La civilisation byzantine, Paris, 1952, стр. 314.

при арабите и при хазарите. Тук засягаме само моменти, които имат по-пряко отношение към биографията на Кирил, но съвсем не изчерпваме делегациите, които Византия изпраща през IX в. в различни страни. Така например преди Кирил била изпратена мисия при хазарите в 834 г. във връзка със строежа на крепостта Саркел.[1] Престижът на Византия в света е тъй много пораснал, че неслучайно моравският княз Ростислав в писмото си до византийското правителство отбелязва: „Оть вась бо на вьсе страны вьсегда добрыи законь исходить.“[2]

Несъмнено византийските пратеничества в чужбина са резултат на държавната политика; те имат за задача да решават политически въпроси, да уреждат отношенията със съседни държави и народи и т. н. Дори и когато са свързани с религиозни спорове, те не престават да бъдат политически ходове; във Византия черквата е напълно зависима от държавата. Обаче, ако се анализират по-внимателно отношенията на Византия с околния свят, ще се види, че нейната култура играе огромна роля в развитието на множество европейски и извъневропейски народи. Мисиите в чужбина са един от пътищата, по които това културно влияние се движи и се осъществява просветителската дейност на Византия; тази просветителска дейност е неотделима от разпространението и утвърждаването на християнската религия. Кирил се формира и израства върху най-хубавите традиции на византийската култура, вдъхновява се от нейните най-прогресивни идеи през IX в. Поемайки пътя на мисионер, в същност той разнася в близки и далечни страни светлината на византийската цивилизация.

Неговата съдба е извънредно интересна в това отношение. Ако се вярва на житието му, твърде млад, почти юноша, той води успешен спор със сваления иконоборчески патриарх Анис. Дори конкретно този спор да не се е състоял, няма никакво съмнение, че Кирил не е могъл да остане безучастен към едно такова голямо историческо събитие, каквото представя борбата между почитателите и противниците на иконите. И след официалното възстановяване на иконопочитанието в 843 г. споровете са продължавали. В някои от тези спорове е взел участие и Кирил. Житиеписецът е намерил сведения за този спор вероятно в онези произведения, които ѐ превел Методий и които са съдържали водените от брата му диспути („От многото, що написа философът, това изложихме накратко, колкото да споменем. А който иска да потърси същите тези беседи изложени подробно, ще ги намери в книгите му — доколкото ги преведе нашият учител архиепископ Методий, като ги раздели на осем части“). Още в този първи спор личи начетеността и съобразителността на Кирил, неговата подготовка на диалектик, неговото полемическо умение.

Първата мисия отвежда Кирил при сарацините (арабите). Вероятно задачата е била по-сложна, отколкото ни я представя житиеписецът, като се имат пред вид византийско-арабските отношения през VII—IX в. Авторът на житието се е ограничил с религиозните спорове. Навлизаме в атмосферата на горещите стълкновения между трите големи религии — християнство, мюсюлманство и юдаизъм. Носител на византийско-христи янската култура, Кирил защищава настойчиво своите убеждения. Престоят му при сарацините го поставя в контакт с арабската култура, напреднала особено в областта на естествените науки. Житиеписецът се спира на един епизод — „една несадена градина, която предизвикваше почуда, понеже понякога самичка поникваше от земята“. И тук проличава високото самочувствие на Кирил като представител на една голяма култура; припомняйки притчата за меха с вода, той заявява: „От нас са произлезли всички изкуства.“

---

[1] М. И. Артамонов, История хазар, Ленинград, 1962, стр. 298.

[2] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, св. I, стр. 57.

Хазарската мисия разкрива нови прояви на богато надарената личност на Кирил. Преди да се свърже с хазарите, Кирил се озовава в Херсон, стар град, важен християнски център, североизточен преден пост на Византийската империя. Многобройни постройки, крепости и кули, базилики и храмове, колони с красиви капители, подове с изящна мозайка, занаятчийски работилници — този Херсон вижда Кирил в средата на IX в.[1] Тук се докосват Византия, Русия и многобройни варварски племена, които идат от север и изток. Оттук и нелеката съдба на града; през VII и VIII в. той е на границата на гибелта. Започва да се стабилизира едва през втората половина на IX в. и да си възвръща значението на културно християнско огнище.

Кирил развива тук извънредно активна дейност. Като истински археолог той открива останките на някогашния римски папа Климент и във връзка с това написва три съчинения: кратък разказ, похвално слово и химн. Видният римски книжовник и обществен деец Анастасий Библиотекар, който лично е познавал Кирил, дава твърде подробни сведения за това събитие, като между другото прави и блестяща характеристика на нашия просветител, наричайки го „мъж с апостолски живот“, „премъдър мъж“, „дивен философ“, „велик и истински философ“ и т. н. Твърде важно е обстоятелството, че Анастасий разказва за неща, които е имал възможност лично да чуе от него (срещал се е с Кирил в Рим, както това е отбелязано и в Пространното житие): „Понеже споменахме за това намиране на мощите, макар че същият премъдър мъж в своята кратка история сбито разказва по какъв начин е станало това, премълчавайки името си, все пак аз искам да ти съобщя накратко това, което сам после имаше навик да разказва със следните думи...“[2]

Покрай археолога и писателя в Херсон се проявява и филологът. Тук Кирил намира евангелие и псалтир на „роски“ или „рушки“ и човек, който говори този език. В случая не ни интересува въпросът за този загадъчен език по същество. Отбелязваме само склонността на Кирил към езикови занимания: той „с оглед на своя говор отдели гласните и съгласните букви“, след като бързо почва да чете. Кирил започва да чете безпогрешно и самарянски книги. В Херсон научава еврейски език и книжнина и превежда един труд върху осемте части на граматиката. Усвояването на еврейски му е било много необходимо, защото при хазарите той ще спори главно с представителите на юдейската религия — от края на VIII в. юдаизмът е приет като официална религия на хазарското правителство и отчасти на хазарското болярство. Но в страната се ширят още мохамеданството и християнството, което извънредно много изостря религиозните спорове.

---

[1] Срв. А. Л. Якобсон, Раннесредновековый Херсонес. Очерки истории материальной культуры, М.—Л., 1959.

[2] Извори за българската история, VII, стр. 204.

Според житието Кирил се представя блестящо като полемист: оборва всички възражения на юдеите. Спорът е приведен твърде подробно, с цялата аргументация на едната и другата страна. Задачата е била много трудна; Кирил успява да възвърне към християнството 200 души. На връщане от Херсон обръща към християнската религия и фулското племе.

Навсякъде Кирил се явява като носител и защитник на християнската идея. Наистина, касае се за едно учение универсално, наднационално по своя характер. Но може ли да се сметне, че в своите досегашни мисии Кирил е откъсвал напълно черковните спорове от политическите интереси на византийската държава? В същност черквата се явява в случая само едно от средствата на държавната политика. Доколко борбата за черквата, за едно или друго християнско вероизповедание е обществено-политически и държавен проблем, това се вижда много добре при третата мисия на Кирил.

Известни са обстоятелствата, при които той заедно с брат си Методий и група сътрудници бива изпратен в Моравия. Личността на Кирил в моравската мисия се открива с най-голяма яркост; проявяват се напълно не само блестящите му лични качества, но и най-хубавите страни на неговите идейни и морални позиции. Вече не се поставя въпросът за предимствата на една или друга религия, за правилността на една или друга религиозна догма. Задачата е съвършено друга: да се създаде азбука и писменост на една голяма племенна общност, което значи да се въведе в орбитата на общочовешката култура една значителна част от населението на Европа. И още нещо: новата култура да се защити от консерватизма на традицията, от идейните и политическите си противници. При това Кирил е не само кабинетният създател на новата азбука и писменост и неин теоретически защитник, но и пряк организатор на славянската просвета, практически борец за нейното осъществяване, апостол, който пожертвува всичките си сили и живота си за преуспяване на делото. В това се състои една от най-привлекателните страни на неговия характер, величието на неговата личност.

Кирил заедно със своя брат е един от ония откриватели на нови истини, които влизат в историята на човечеството. Колкото и да са оскъдни сведенията за обстановката, при която възниква славянската писменост, не можем да приемем, че тя е дело само на едно административно разпореждане, дошло в резултат на молбата на моравския княз Ростислав. Когато говорим за работата на Кирил и Методий в тази насока преди 862—863 г., движим се в областта на предположенията. Двойното тълкуване на датата (6363 г.) в сказанието на Черноризец Храбър повече замъглява, отколкото да допринася за изясняване на този въпрос. Но не толкова външните данни, колкото психологическите доводи ни дават основание да мислим, че Кирил и неговият брат дълго са се готвили за изпълнението на великата задача, която им поставя византийското правителство в 862 г. Техният произход от една славянизирана среда в Солун (а може би и от елинизирано славянско семейство), непрекъснатият им контакт със славяни в Солун, Цариград, околностите на манастира Полихрон, където има славянски преселници, дългият престой на Методий на висока административна длъжност в славянско княжество — всичко това не е могло да не насочи вниманието им към съдбата на славяните на Балканския полуостров. Дори авторът на Методиевото житие твърде ясно изказва тая мисъл — в славянското княжество Методий се готви за бъдещата си дейност: „Царят, след като узна за неговата проницателност, му предаде да управлява славянско княжество, а пък аз казвам — като да предвиждаше, че ще го изпрати за учител и пръв архиепископ на славяните — да се запознае с всичките славянски обичаи и да обикне славяните постепенно.“

Тук трябва да се добави ново обстоятелство: в границите на византийската държава е имало покръстени славяни, които обаче са били принудени да използуват гръцки богослужебни книги. От наблюденията си Кирил се е убедил, че това извънредно много затруднява разпространението на просветата сред славянските маси. Той е познавал много добре сложната богословско-философска система на християнството и си е давал сметка, че нейното усвояване може да стане само на разбран, роден език. А само чрез такова сериозно усвояване православният християнин може да се предпази от неправилни еретически тълкувания и от влиянието на другите религии. Благодарение на своите мисии Кирил е имал пълна представа за опасностите, за постоянните спорове между представителите на различните религии, за агресивността на мохамеданството и юдаизма. Към това трябва да се прибави и силното влияние, което павликянството оказва по това време в някои области на Византийската империя. Убеден привърженик на просветата и прогреса, принадлежащ към най-напредничавите кръгове на византийската интелигенция през IX в., той не е могъл да не мисли и върху съдбата на славянското (славянобългарско по своя етничен характер) население във Византия. По границата на империята — на изток при арабите и на североизток при хазарите — той се е сблъсквал с многобройни племена и народи, които се разтърсват от борби във връзка с приобщаването им към една или друга религия, от това е зависело тръгването им по един или друг път на културно развитие. Тяхната съдба го е вълнувала, той е водил спорове в защита на християнството. Нима би могла да не го интересува участта на славянските племена във византийската империя и извън нея, тъй близки нему и на неговото семейство? С тайна са обгърнати всичките му евентуални занимания в тая област преди моравската мисия. Вероятно тук са се проявявали в някаква форма и филологическите му интереси, и филологическата му подготовка.

Само така можем да си обясним бързината, с която Кирил, подпомогнат от своите сътрудници и сподвижници, се справя с поставената му задача в 862 г. Към нея той не пристъпва като обикновен държавен функционер, свикнал да изпълнява правителствените декрети. От друга страна, и изборът не пада случайно върху него. И двете пространни жития са идентични, що се отнася до обръщението към Кирил: „Не можеть инь никьтоже исправити ѩкоже ты“ (Кирилово житие); „Инъ сего да не можеть сътворити развѣ тебе“ (Методиево житие). Изборът се обяснява с още една фраза в Методиевото житие: „Вꙑ бо ѥста селоунѧнина, да селоунѧне вьси чисто словѣньскꙑ бесѣдоуютъ“[1]. В Кириловото житие изрично се отбелязва, че Кирил се съгласява да отиде в Моравия, ако моравците имат букви на своя език; следователно братята не са разполагали с готова славянска азбука. Но от разговорите, които се водят с правителството, се вижда, че съществува здраво убеждение в подготовката на Кирил за подобно дело. При липсата на ясни данни по-нататъшното тълкуване на това обстоятелство ще ни отведе само в областта на голите предположения.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, св. I, стр. 57, 89.

Тук няма да се спирам на работата, която Кирил извършва при съставянето на азбуката и при превода на богослужебните книги. В славистичната наука тази работа отдавна е намерила висока оценка; в нея напълно се разгръща големият талант на Кирил като езиковед, преводач и писател. Създаването на славянската азбука и славянската писменост е гениално дело с огромно значение за културното развитие на славяните и за цялото човечество. То е изпълнено с необикновена историческа далновидност и решава съдбата на славяните за бъдещите векове. Ние българите сме особено горди с това дело не само защото е извършено на езика на българските славяни, но преди всичко защото след разгрома му на Запад то бе пренесено в България; българската общественост му даде пълната си подкрепа, фактически то намери своето трайно историческо осъществяване в обстановката на българската държава — България стана люлка на славянската писменост и литература.

По-нататъшната съдба на Кирил в Моравия, Панония и Италия е позната. С оглед на особеностите на неговата личност интересуват ни два въпроса — славянското му съзнание и най-високото му идейно издигане като защитник на правото на всеки народ да има своя култура. Първият въпрос е един от най-сложните. В науката неведнъж е изтъквана „националната“ индиферентност на Кирил, схващан не като апостол на славяните, но като борец за господството на правоверното християнство, така както то изхожда от Византия. Такова е мнението например на В. Ягич, изказано още в 1893 г.[1] Без да се е затвърдило в науката, това схващане не е напълно изчезнало. Подчертава се християнският универсализъм в делото на Кирил, а се подценяват славянското му съзнание и патриотизъм; дори се отрича изобщо възможността да се говори за патриотизъм в средновековието.

За да решим правилно въпроса, могат да ни помогнат твърде много старобългарските автори на произведения, посветени на двамата братя. Още в заглавието на обширното житие Кирил е наречен „пръв наставник на славянския народ“ („Паметь и житиѥ блаженаго оучителѧ нашего Констаньтина Философа, прьваго наставника словѣнскоу ѥзыку“ — в Лъвовския препис от края на XV в.). Това название се среща в най-старите преписи. Макар че почти две трети от житието е посветено на дейността на Кирил преди моравската мисия, авторът е сметнал за необходимо да подчертае още в заглавието славянския характер на делото на Кирил. За него основното в това дело е създаването на славянската азбука и писменост и животът на Кирил сред славяните. В краткия предговор на житието се отбелязва: „той просвети нашия народ“; очевидно е, че този израз се отнася за славяните. От момента, в който започва разказът за моравската мисия, в житието се говори вече за славяни и славянски книги. В Похвалното слово, написано от Климент Охридски, изрично се изтъква, че Кирил е бил посочен за „пастир и учител на славянския род“, че е апостол на многоплеменния славянски народ. В предговора към Небеса Йоан Екзарх говори, че Кирил „е устроил писмена за славянските книги“. В сказанието си Черноризец Храбър изтъква, че бог се смилил над славянския род и му е изпратил Кирил, мъж праведен и ученолюбив. В редица по-късни извори Кирил е наречен не само славянски, но и български учител (Теофилактовото житие на Климент, Краткото Кирилово житие, някои помени и др.). Теофилакт отива още по-далеч и посочва, че азбуката е била изнамерена от двамата братя за българите: „Понеже славянският или българският народ не разбирал писанията, изложени на гръцки език, светците смятали това за най-голяма загуба и намерили основание за своята безутешна скръб в това, че светилникът на писанията не се пали в тъмната страна на българите...“[1]

---

[1] Вж. И. В. Ягич, Вновь найденное свидетельство о деятельности Константина Философа, первоучителя славян св. Кирилла, СПб. 1893. Вж. подробен анализ на това схващане у В. Велчев, Константин-Кирил и Методий в старобългарската книжнина, стр. 33 и сл.

Ясно е, че като се почне от съвременниците и се стигне до по-късните автори, навсякъде Кирил е представен като славянски учител и просветител. Това единодушие не е случайно — то изхожда от основния характер на Кириловото дело, в своята най-важна част посветено на славяните. Западните, особено латинските извори виждат обикновено в лицето на Кирил и Методий представители на гръцката черква. И то е твърде естествено, защото те се интересуват от делото на двамата братя преди всичко с оглед на отношенията между двете черкви.

Дейността на Кирил в Моравия, Панония и Италия се развива в твърде напрегната обстановка. Кирил се движи между полюси — от увлечението и ентусиазма до пречките, които идат от немското духовенство, и острите спорове с противниците на славянското богослужение. Той наистина заминава за Моравия като пратеник на византийското правителство, обаче мисията се оказва много сложна, изисква дълги години труд и пълно посвещение. Невъзможно е тя да бъде завършена в кратко време. От предишните си мисии братята винаги са се завръщали във Византия. Моравската мисия се превръща в тяхна съдба — нито един от тях не се завръща в родината си; и двамата отдават на славянската просвета целия си живот, намират смъртта на поста си. Славянските страни, в които работят, за тях се превръщат във втора родина. В душите им се събужда ново чувство — славянският патриотизъм.

Разбира се, неправилно ще бъде да твърдим, че този патриотизъм се проявява открито. Просветната дейност на Кирил се извършва в кръга на черквата. На първи план изпъква утвърждаването на правоверното християнско учение; всички спорове се водят по въпросите за правилното прославяне на бога. Но това е само едната страна. В Моравия Кирил се сближава със славянското население, с въодушевление го просвещава, разбира неговите нужди, не се задоволява с възможностите, с които разполага, и се запътва за Цариград, за да осигури по-добри условия за осъществяване на делото, което е започнал. Политическите събития във Византия го принуждават да промени пътя си — насочва се към Рим. Престоят му в Панония потвърждава моравските му впечатления. Кирил е имал достатъчно време да разбере откъде идат главните трудности за славянската просвета — от съпротивата на немското духовенство, което вижда своите интереси застрашени. То издига триезичната теория и отрича правото на славяните да имат богослужение на своя език. За Кирил не е било трудно да разбере, че се касае не за догматичен спор, а за народностни интереси, за бъдещето на славянската култура. Оттук и остротата и смелостта, с която реагира. Защищавайки едно правилно теоретическо становище, той в същност защищава съдбата на славянските народи. Ето сферата, в която постепенно се създава неговото славянско съзнание.

---

[1] Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, стр. 81.

Кирил започва веднага след пристигането си борба срещу противниците на славянската култура. Нарича ги триезичници — пилатовци, защото Пилат е бил написал надписа върху Христовия кръст на три езика. Особено силно реагира той в събора във Венеция. По израза на житиеписеца триезичниците връхлитат върху него „като врани на сокол". Но той намира силни аргументи да отбие всички нападки. Тук му помагат не само здравата логика и теоретическите доводи, които извлича от стария завет, евангелието и особено от апостол Павел, но и познанията, които има по историята на християнската черква. Той изрежда редица народи, които имат християнско богослужение на своя език: „арменци, перси, авазги, ивери, сугди, готи, авари, тирси, хазари, араби, сирийци, египтяни и много други". Предморавските пътувания на Кирил в случая се оказват много полезни — той е имал възможност да се запознае с живота и културите на множество източни народи.

Речта на Кирил във Венеция е една от най-хубавите. Тя започва великолепно: „Бог не изпраща ли дъжд еднакво на всички? Също тъй и слънцето не свети ли на всички? И не дишаме ли еднакво всички въздух? И как вие не се срамувате, като признавате само три езика и като повелявате, щото всички други народи и племена да бъдат глухи и неми? Пояснете ми — бога за безсилен ли смятате, та той не може да даде всичко това, или завистлив, та не желае? Че ние познаваме много народи, които разбират книги и които славят бога, всеки със свой език."

Обявявайки се решително срещу една консервативна традиция, която не е гола норма, но съдбоносен въпрос за развитието на народите, Кирил се издига високо над своето време, нарежда се между най-светлите умове на човечеството, проявява необикновена историческа далновидност. Подхванатата от него с такова умение защита на славянската култура се превръща в една от основните теми на младата славянска и българска литература, насочва първите славянски и български книжовници към актуалните проблеми на времето, към защита на човешкия прогрес.

Ние говорим за хуманизъм като особено историческо явление в по-късни епохи, през Ренесанса, когато човешката личност потърсва своето право на свободно развитие. Но нима идеите, които вълнуват Кирил, са далече от хуманизма? Той създава азбука и писменост на една голяма племенна общност и ѝ открива пътя към просветата и културата. Обявява се против закостенелите и консервативни умове, които отричат правото на народите да се развиват по самостоен път. Издига глас за равенството на езиците и народите. Умира на поста си в защита на своите светли идеи. Нима това не граничи с хуманизма на хората от Ренесанса?

Борбата, която Кирил води срещу триезичниците, можем да наречем стълкновение между Изтока и Запада, доколкото византийската черква се оказва по-гъвкава и по-либерална по въпроса за използуването на народните езици в богослужението. Примерът с покръстването на българите показва това. Но и тук не е минало без противници, както свидетелствува сказанието на Черноризец Храбър. Кирил се издига и над консервативните тенденции, съществуващи до известна степен и в източната черква. Но понеже води борбата на друг фронт, неговите стрели са насочени главно срещу западните триезичници. Той воюва не само за един принцип, но и за реалната защита на славянските народи.

Колко напред е отишъл в своите демократични разбирания, показва фактът, че католическата черква още дълги години ще отрича правото на славянския език в богослужението. Тук няма да проследявам историята на този въпрос; ще посоча само решенията на два събора, станали в гр. Сплит (Далмация) през 925 и 1061 г. И двата събора се обявяват срещу славянската литургия. В решенията на втория събор изрично се казва: „Никой да не дръзва в бъдеще да отслужва божествените тайнства на славянския език, а само на латински и гръцки, и да не бъде въздиган никой славянин в духовен чин.“[1]

Това съобщение показва и друг факт — жилавостта на създадените от Кирил славянски традиции — въпреки преследванията те успяват да се задържат в някои диоцези на католишката черква дори до средата на XI в.

Кирил е толкова дълбоко свързан със славянската писменост и просвета, че не само открито я защищава в Моравия и Венеция, но прави неимоверни усилия в сърцето на католицизма — Рим — да запази нейното право на съществуване. Както обстоятелствата, така и решителните му постъпки, дипломатическите му ходове и личното му обаяние му осигуряват успех. Смъртта туря край на неговата дейност; борбата бива продължена от брата му.

Има още един извънредно интересен момент в личността на Кирил. Бих го нарекъл психологическо раздвоение. Изхождам от биографичните данни на Пространното житие. Кирил е изобразен още в най-ранната си възраст като самотник, който обича тишината, уединението, затворената кабинетна работа. При всички случаи, когато му се удаде, той бяга от хората. Предпочита поезията, умствените занимания, философските съзерцания пред светския живот и обществения шум. Още в Солун, затворен у дома, той учи наизуст произведенията на Григорий Богослов и пише стихове. В Цариград, настанен в двореца на логотета, отказва да се ожени за неговата кръщелница, което значи отказ от голяма чест, княжеска титла, бърза светска кариера. Назначен за библиотекар при патриарха, тайно се скрива в един манастир край Босфора, където прекарва шест месеца. След хазарската мисия Кирил отново се усамотява; Пространното житие съобщава: „Като се отказа от всичкия този живот, Константин се уедини в безмълвие на едно място, само в себе си унесен.“ Оттук той се отправя в манастира Олимп при брата си Методий: „Той заживя там и започна непрестанно да се моли богу, беседвайки само с книгите.“

Същевременно Кирил се оказва извънредно деен обществено и изцяло отдаден на практическа работа: води диспут със сваления патриарх-иконоборец, преподава философия в Магнаурската школа, ангажира се с три тежки мисии — при арабите, хазарите и западните славяни, които поглъщат цялото му време и всичките му сили. Той е извънредно активен и енергичен при всяко пратеничество. Води дълги и трудни спорове. В Херсон извършва още цяла редица работи — открива мощи, учи езици, разчита книги на непознати езици, връща към християнството фулското племе и т. н. Последните шест-седем години от живота му, които протичат в Моравия, Панония и Италия, са свързани с неимоверни усилия, огромен труд, напрегната просветителска дейност.

---

[1] Извори за българската история, VII, стр. 300—371.

Кирил се движи между два полюса — уединението и обществената работа. Очевидно светският живот никога не го занимава, но не се отрича от нито едно свое обществено задължение. Не бих казал, че Кирил изживява някакъв вътрешен конфликт, защото той се ръководи от една нравствена воля, която хвърля мост между противоречията и създава душевната му хармония. Но всичко това не е могло да не му струва големи вътрешни усилия; дългът го е карал да жертвува личните си предразположения и склонности.

На смъртното си легло Кирил се обръща към брат си с думите: „Е, брате, ние бяхме като два вола, впрегнати заедно да орем една бразда. След като завърших своя ден, аз падам на нивата. Ти обичаш много планината [манастир в Олимп], но заради нея не оставяй учението, защото с него по-лесно ще можеш да се спасиш." Това е не само един завет към Методий, но и една изповед: неведнъж планината, т. е. усамотението, е привличала Кирил — поета и философа, учения и писателя — и той е хвърлял всичките си сили в уединената работа, в невидимия творчески труд. И може би той е чувствувал това като бягство от пряката практическа, обществена дейност. Усамотението си е изкупувал с хвърляне на цялата си енергия в обществената дейност, забравяйки всички интимни влечения на личността. Раздвоение между две стихии или може би дълбоко, вътрешно съчетание на разнообразните пориви на човешката личност?

Един от онези, които са познавали отблизо този велик просветител на славянските народи, неговият ученик Климент Охридски, му е направил една удивителна и вълнуваща характеристика. В Похвалното слово, посветено на Кирил, има образни изрази, които, дори да са взети от арсенала на тогавашната ораторска проза, прозвучават точно и убедително: „Божията премъдрост си съгради в сърцето му храм"; „Щом дочуеше някъде хула за божествения образ, като крилат той прелиташе на всички страни и с ясни думи разпръскваше всички лъжи и поучаваше на права вяра"; „Макар и по-късно да възсия, той надмина всички, както денницата, последна изгряла, със своята светлина надминава по блясък целия звезден лик, като пролива чрез слънчевите си зари светлина", и т. н. Във втората половина на словото характеристиката на Климент се превръща в гореща лирична възхвала, изразена със слово, стигащо до виртуозност.

Климент се е опитал да намери ключа към личността на Кирил, да нарисува неговия хармоничен образ. Вече самото това усилие на писателя и художника свидетелствува за огромното обаяние, което е имал върху своите ученици и съвременници Кирил — философът, просветителят, проповедникът, писателят, поетът. В него те са виждали необикновена и изключителна личност — една от ония редки личности, които се раждат в преломни моменти от историята на народите, които прокарват нови пътища, които с гения си дават силен тласък на развитието и никога не принадлежат само на един народ, защото принадлежат на цялото човечество.

РОДИНАТА НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО

ЕМИЛ ГЕОРГИЕВ

В свои предшествуващи работи[1] авторът на тая студия вече се опита да разкрие, че основоположникът на славянската писменост Константин-Кирил не е създал славянска азбука и книга най-напред за моравските славяни, както мислят мнозина,[2] а е започнал да просвещава с тях славяните, които са живеели в родния му край или в сравнително близките на родния му край области и които можем да наречем български славяни, защото са съставяли основната маса на българската държава. Изказаното мнение бе защитено с редица исторически и филологически аргументи.

Несъмнено изнесените исторически и филологически аргументи притежават голяма доказна сила. И все пак ни се струва, че за да бъде решен поставеният въпрос, трябва да бъде показана и достоверността на паметниците, които известяват за дейност на Кирил сред говорещите българославянски език славяни.

Известие за просветителска дейност, изграждаща се върху писмеността, на Константин-Кирил сред българските славяни, съдържа Краткото Кирилово житие.[3] Тоя паметник говори ясно и категорично, че Кирил отишъл някъде при река Брегалница, т. е. в Македония, където покръстил голям брой славяни, като им „написал“ и „книги на славянски език“. Оригиналният текст гласи:

„По томь же шедь вь Брѣгалницѫ, и обрѣть оть словѣнскаго ѧзыка нѣколико кръщенѣхъ. И елицѣхь же не обрѣть крьщенѣхь, он'же крьстивь ихь и приведе на православнѫѧ вѣрѫ. И написавь имь книгы словѣнскымь ѧзыкомь. И сихь, иже обрати на вѣрѫ христїанскѫѧ, н҃д тысѫщѧ.“[1]

---

[1] Вж. авт., Работили ли са Кирил и Методий като просветители на българските славяни? — Езиковедски изследвания в чест на акад. Ст. Младенов, София, 1957, и Разцветът на българската литература в IX—X век, София, 1962, стр. 46 и сл. (гл. 33, т. нар. Брегалнишка книжовна школа).

[2] Срв. V. Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache, Berlin, 1913, стр. 5: „Изходна точка на целия въпрос (б. м.: за просветната дейност на Кирил и Методий сред славяните и за създаването на Кирило-Методиевата писменост и първия славянски литературен език) представя повикването на двамата апостоли в Моравия.“

[3] Вж. паметника в българските издания на Йорд. Иванов, Български старини из Македония, София, 1931, стр. 284—288; А. Т.-Балан, Кирил и Методий. II, София, 1934, стр. 115—118; Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, София, 1958, стр. 38—44; П. Динеков, К. Куев, и Д. Петканова, Христоматия по старобългарска литература, София, 1961, стр. 98—110 (новобългарски превод).

Каква е стойността на приведеното известие, каква е стойността на Краткото Кирилово житие като исторически извор? Несъмнено един паметник, известяващ за живота и дейността на Кирил и Методий, заслужава доверие, ако е възникнал в една близка до подвига на солунските братя епоха, още повече, ако е излязъл изпод перото на техен сподвижник, евентуално на следовник на техен сподвижник.

Можем ли да смятаме Краткото Кирилово житие за такъв паметник?

Житието отдавна е извикало интереса на изследователите. Известният издател на изворите за Кирил и Методий В. Билбасов изказа мнение, че паметникът е ранен. Той предшествувал Пространното Кирилово житие (т. е. т. нар. Панонска легенда на Кирил[2]), което изникнало от него чрез допълване и разширяване на изложените факти и случки.[3] Срещу мнението на Билбасов излезе А. Воронов. Смятайки паметника за компилативен, възникнал върху основата на Пространното Кирилово житие, Пространното Климентово житие от Теофилакт Охридски и други някои паметници, той сочи времепроизхода му в края на XI или в началото на XII в.[4] Възприемайки основните мисли на Воронов, П. Лавров го смята за още по-късен паметник — от XIII в.[5] Подобно мнение застъпва и А. Т.-Балан,[6] който в бележките към изданието на паметника отбелязва, че интересуващата ни тук вест за дейност на Кирил по р. Брегалница „могло да бъде заета“ от сравнително късната Солунска легенда.[7]

Мнението на Билбасов, според което Краткото Кирилово житие предшествувало Пространното житие и било негов първообраз, е незащитимо. Пространното житие предшествува Краткото. При написването на своя труд авторът на Краткото житие несъмнено е държал пред себе си Пространното. Но, както ние доказахме,[8] Пространното житие е извънредно ранен паметник, написан е непосредствено след Кириловата смърт, най-късно до 882 г., т. е. докато Методий е бил жив, и следователно използването му не е доказателство, че Краткото житие е късен паметник.

Не са на прав път и онези, които смятат, че житието е късен паметник, компилиран въз основа на Пространното Кирилово житие, Пространното Климентово житие, т. нар. Солунска легенда и др.

Нека започнем с опровержение на мнението, че при написването на житието е използуван най-късният поменат паметник—т. нар. Солунска легенда.[9]

---

[1] Изд. А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 116.

[2] Вж. Пространното Кирилово житие, изд. у А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, София, 1920, стр. 29—67.

[3] В. Бильбасов, Кирилл и Мефодий, II, С.—Петербург, 1871, стр. 61.

[4] А. Воронов, Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия, Киев, 1877, стр. 203.

[5] П. Лавров, Кирило та Методій в давньо-слов'янському письменстві. У Київі 1928, стр. 170.

[6] В бележките към изданието на житието той отбелязва, че то възникнало не по-рано от XIII в.; пос. изд., стр. 118.

[7] А. Т.-Балан, пос. изд., стр. 120.

[8] Вж. авт., Die Italienische Legende, Sofia, 1939.

[9] Вж. Солунската легенда, изд. от Йорд. Иванов в Български старини из Македония, стр. 282—283 и в новобългарски превод в посочената Христоматия по старобългарска литература, стр. 98 и сл. В бележките към текста на произведението в христо-

Със своето съдържание, плод на доста волна фантазия, Солунската легенда не би могла да предложи нищо на тъй трезво разказващия автор на житието. Първият паметник превръща в легенда доловените за Кирил вести, вторият паметник иска да излага факти, повтаря дословно, макар и съкратено, разказа на Пространното житие, повтаря, както изтъкваме по-долу, характеристиката на Кирил от неговата Похвала и не би претворил заетите от Солунската легенда вести, ако тя беше негов извор. Напълно приемливо обаче е обратното положение: че вестта за дейност на Кирил по р. Брегалница е преминала по пряк или обиколен път от Краткото житие в Солунската легенда.

Предположението, че при написването на Краткото Кирилово житие е използувано Пространното Климентово житие,[1] също трябва да бъде отхвърлено. Воронов и другите поменати автори смятат, че имената на най-близките ученици на Кирил и Методий се изброяват в разглеждания паметник по Климентовото житие. Сравнението на двата паметника обаче не подкрепя подобно мнение. Кириловият житиеписец поменава Кирило-Методиевите ученици, когато разказва за смъртта на Кирил в Рим. Той ги изброява в следния ред: Климент (наречен „епископ Велички“), Сава, Ангеларий, Горазд, Наум. Климентовият житиеписец не отделя място да говори за присъствието на Кириловите сподвижници при Кириловата смърт. Той наистина изброява на два пъти имената на видните Кирило-Методиеви ученици, но при други поводи и в друг ред. Първия път ги изброява в края на II глава, когато говори за създаването на азбуката, за превода на свещените книги и за обучаването на ученици. Видните сподвижници на основоположниците на славянската писменост са изброени в следния ред: Горазд, Климент, Наум, Ангеларий и Сава.[2] Втория път те са изброени в началото на XII глава на житието, където става дума за тяхното преследване. Тук редът им е следният: Горазд, Климент, Лаврентий, Наум, Ангеларий.[3] Освен имената на Кирило-Методиевите ученици — мисли Воронов — из Пространното Климентово житие авторът на Кириловото житие бил заел и вестта за дейността на Кирил сред българските славяни. Воронов пише: „Общая мысль о непосредственной деятельности св. Кирилла в Болгарии, о изобретении письмен и переложении книг первоначально на болгарский язык и для болгар заимствована автором из того же Пространного жития св. Климента.“[4] Продължавайки своите мисли, Воронов стига до фантастични предположения. Използувайки Климентовото житие, авторът на Краткото Кирилово житие смесил Кирил с Климент, приписвайки дейността на Климент по р. Брегалница на Кирил. Той дори заел числото на Климентовите ученици, съобщено в житието — 3500, и го отнесъл към броя на покръстените от Кирил славяни. Тъй като Краткото Кирилово житие не говори за 3500 души кръстени, а за 4050 (Воронов игнорира варианта

матията също е отбелязано, че „съобщението“ за дейност по р. Брегалница „по всяка вероятност“ било пренесено в Кириловото житие от Солунската легенда.

[1] Вж. Теофилакт Охридски, Житие на Климент Охридски, изд. Ал. Милев, София, 1955.

[2] Пак там, стр. 36 и сл.

[3] Пак там, стр. 60 и сл.

[4] А. Воронов, Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия, стр. 197.

50 000, респ. 51 000), руският изследовател си служи с невероятни комбинации, за да съгласува двете числа.

Пространното Климентово житие действително отнася исторически лица и събития, в които вземат участие Кирил, Методий и Климент, към България. Но за никакво влияние от него върху Кириловия житиеписец не може да става дума, защото Кириловият житиеписец не отдава небългарски събития на българите, а само добавя един епизод от Кириловата дейност към наличните сведения за нея в Кириловото пространно житие. Обратно, объркването на Климентовия житиеписец, когато свързва някои положения и лица с България, може да бъде обяснено, ако се приеме, че Краткото Кирилово житие е оказало въздействие с разглеждания важен пасаж при написването му.

Издирвайки близостта на Краткото Кирилово житие със старобългарските паметници, които разкриват дейността на основоположниците на славянската писменост, черква и училище, ще открием общи черти с други две подобни жития — с Краткото житие на Методий[1] и с житието (най-старо) на Кирило-Методиевия ученик Наум.[2] Четвърто житие от същия вид е било нестигналото до нас славянско житие на Климент Охридски, което е легнало в основата на Климентовото житие от Теофилакт Охридски.[3] Проучването на Кириловото житие води до заключението, че то принадлежи на един житиен цикъл, възникнал от живия още спомен и дълбоката почит към създателите на славянската книга, черква и училище Кирил и Методий и към първите строители на културния и литературния, черковния и училищния живот в България Климент и Наум в Охридското културно средище.

Началото на Наумовото житие съдържа явно указание за съществуването на един, бих рекъл Охридски, житиен цикъл. Това начало гласи: „И се же братіе да не останеть безь памети брать сего блаженнаго Климента и сьподроугь и сьстрастникь, съ ним же и пострада многыи бѣды и страсти ѿ еретигь, Наоумь презвѵтерь сы.“[4] Авторът на житието очевидно е разполагал с другите три жития — на Кирил, Методий и Климент.

Четирите жития се изграждат като продължение едно от друго. Най-напред Кириловото житие разказва за Кириловото „отечество“ и за Кириловия произход. За Методий дълго не става дума, а когато името му се явява, авторът го поменава без всякакви обяснения и подробности; Методий е поменаван мимоходом като съратник на Кирил. Явно е, че авторът е наумил да пише отделно житие за него. Изброявайки поименно най-близките участници в делото на славянската писменост и черква, той също не се впуща в подробности. Климентовото житие ще разкаже понататък по-подробно съдбата на сътрудниците от моравския период и за идването на трима от тях в България. Житието завършва внезапно с по-подробни сведения за смъртта на Кирил, поради което и получава название „Успение Кирилово“. Не следва нищо друго, това друго ще бъде разказано в следващи трудове.

---

[1] Вж. житието, изд. у Йорд. Иванов, Български старини из Македония, стр. 289—290.

[2] Пак там, стр. 306—307.

[3] Вж. авт., Разцветът на българската литература в IX—X век, стр. 334 и сл. (гл. „Неизвестният Климентов и Наумов житиеписец“).

[4] Пак там, стр. 306.

Методиевото житие представя продължение от Кириловото. Неговата краткост в сравнение с Кириловото се дължи на това, че значителна част от данните за живота и дейността на Методий се включват в изложението, посветено на Кирил в първото житие.

Кириловото и Методиевото кратко житие представят изводи от Кириловото и Методиевото пространно житие (от Панонските легенди),[1] но авторът или авторите им правят добавки със смела ръка, очевидно получени от източници, на които вярват. Кириловият житиеписец добавя името на майката на Кирил (и Методий) — Мария, съобщение, че Кирил е бил „българин по род“, описание на просветителска дейност на Кирил по р. Брегалница, при която Кирил написва „книги“ за покръстените славяни, имената на видните Кирилови (и Методиеви) ученици и др. Методиевото житие добавя описание на гроба на Методий, непознато на никой друг източник. Описанието на мястото, където е бил погребан Методий, е могло да възникне в едно ранно време — като непосредствен разказ на Методиев сподвижник; по-късно гробът на Методий е бил предаден на анатеми и забрава. Става явно, че и Методиевото житие има ранен произход и свидетелствува за ранния произход на цикъла.

Климентовото житие не е стигнало до нас в своя славянски първообраз. Но и то се е свързвало с цикъла — от една страна, с житията на Кирил и Методий и, от друга страна, с Наумовото житие, както личи от първоосновата на написаното от Теофилакт Охридски Пространно житие. То е продължавало разказа на Методиевото житие за съдбата на Кирило-Методиевото дело във Велика Моравия. Методиевото житие завършва със смъртта на Методий. То не поменава нищо за епическите борби за налагането и запазването на славянската черква и славянската писменост в Моравия.

Наумовото житие представя завършък на житийния цикъл. За това говори достатъчно ясно цитираното негово начало: „И нека, братя, да не остане без помен и братът на тоя блажен Климент... презвитер Наум.“ По своята краткост и сбитост то ни напомня Методиевото житие. Тая краткост и сбитост се дължат на същата причина, на която се дължат краткостта и сбитостта на Методиевото житие. Значителна част от данните за живота и дейността на Наум се включват в изложението за живота и дейността на Климент в Климентовото житие.

Наумовото житие се свързва ясно с Климентовото. И не само с цитираното негово начало. Когато го пише, житиеписецът изхожда от разказаното за Климент. Започвайки биографията на Наум, той оповестява: „Когато поставиха Климент за епископ, същият благоверен цар Симеон пусна другаря му Наум да стане учител на негово място.“ Пропусната е дейността на Наум като сподвижник на Кирил, Методий и Климент, защото тя е изложена в Кириловото, Методиевото и Климентовото житие.

Наумовото житие съдържа изрично посочване, че неговият автор е писал вече за събитията във Велика Моравия: „И се же вѣдомо боуди въсѣмь почитающомꙋ, ꙗкоже прѣжде написахωмь, ꙗко еретіци ωвы моучише много, а дроугыѥ продаше жидомь...“ Тези събития са били изложени в Климентовото житие. Житието добавя смело събитията след прогонването на Методиевите ученици от Моравия: „А Моравскаа землꙗ, ꙗкоже бѣ прорекль с҃тыи Меѳѡдіе архіепіскопъ, за безаконіа дѣлма дѣль ихъ і ересы, и за изгнаніе правовѣрныихь ѿць, и за страсти ихже пріеше ѿ еретікъ, имже ѡны вѣроваше, въ скорѣ мьстъ пріеше ѿ бг҃а. Не по мноѕѣх же лѣтѣх пріидоше Оугри пеѡн'скіи езыкь, и поплѣнише землю их и опоустише ю. Ихже бѡ не поплѣнише Оугри, то в Бльгары бѣжааше. И ѡста землꙗ ихъ поуста Оугромъ вь власть.“ От заключителната част става напълно явно кой и кога е написал житието: написал го ученик на Климент след Климентовата смърт по настояването на „четвъртия епископ на славянски език Марко“, който също бил ученик на Климент.

---

[1] Вж. Методиевото пространно житие (Панонската легенда за Методий) у А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 81—97.

В насловите и уводите на житията се четат същите житийни изрази и формули. Кириловото житие носи наслова: „Житіе и жизнь прѣподобнаго ѡтца нашего Кѵріла Філосѡфа“, и започва с думите: „Сего прѣподобнаго отца нашего Кѵріла отьчьство имѣше тръславныи и великыи градь Сѡлоунь.“ Методиевото житие започва: „Памѧть вь свѧтых по истинѣ прѣподобною отцоу нашею и архиепископоу моравьскою... Сыи оубо блаженныи и прѣподобный отьць нашь Методие архиепископь выш'нѧѫ Моравы, брат сѫщь прѣподобнааго Кирила Философа, прьвааго оучителѣ словѣньскыхь книгь, родомь сѫща солȣнѣнина.“ Наумовото житие е онасловено: „Паметь прѣподобнаго отца нашего Наȣма.“[1]

И така четирите жития образуват един цикъл, който възниква рано и води към Борисова-Симеонова България, към Охридската школа на Климент.

Изучаването на Краткото Кирилово житие несъмнено трябва да ни отведе към разкриването на неговото отношение към Пространното Кирилово житие, един въпрос, който постави още Билбасов. Разкривайки това отношение, натъкваме се на необикновено голяма близост. Воронов дефинира Краткото житие като „съкращение и обобщение“ на Пространното.[2] Същевременно отбелязва, че една подобна близост не можело да се наблюдава между други паметници.[3]

На какво се дължи тая близост? На обикновено преписване ли?

Може би на пръв поглед в случая изглежда малко смело казано, но при установяването на една подобна близост не бива да отминаваме най-простото обяснение: че двата паметника са писани от едно и също лице. Такава една възможност не бива да бъде пренебрегвана, като се има пред вид, че когато възниква цикълът, за който стана дума, авторът или авторите на Пространните жития още са били живи.

Както е известно, Пространното житие на Кирил е било писано от близък ученик или близки ученици на Кирил и Методий. За най-вероятен автор се сочи Климент Охридски. Климент ще е участвувал в написването на житието и ако то е дело на усилията на повече от един автор.

---

[1] Всички цитати са по изданието на Йорд. Иванов.

[2] А. Воронов, Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия, стр. 194.

[3] Пак там, стр. 193.

Климент развива голяма книжовна дейност, когато се установява в Охридския край. Между другото той е почувствувал нужда да напише произведения за своите велики учители и да утвърди тяхното дело. Свидетелство за това е преди всичко Похвалата на Кирил, дошла до нас, придружена с авторското му име. Похвалата не е можела да изчерпи неговата ревност. Написва и Кратко житие на Кирил и Кратко житие на Методий, пригодени за онези читатели, за които житиеписецът му казва, че „не могли да приемат по-твърда храна“[1]. Многото подробности и пренията от Пространните жития за новите условия са били излишни. Изпущайки ги, Климент е внесъл и някои нови неща. Едно от тях се отнася до позната на новите читатели дейност на Кирил — дейността му сред българските славяни, а друго е било описанието на Методиевия гроб. Натъкваме се и на една поправка. Според Панонското житие Кирил учил заедно с царя, т. е. с Михаил III. Когато обаче Кирил учи, Михаил III е бил невръстен. Климент поправя: учил с племенника на цар Михаил.

Анализът на Краткото Кирилово житие разкрива неочаквани податки за неговия произход и автор. Отбелязахме, че житието пази жив спомен за последните часове на Кирил, на които са били свидетели неговите ученици. То разказва: „Подир това прие монашески образ и тогава бе наречен Кирил. В монашеския образ прекара 50 дни. И узнавайки за своето представяне, извика своя ученик, който беше епископ в Ликия [т. е. епископ Велички], Сава, Ангеларий, Горазд и Наум. И като ги просвети и научи за православната вяра, предаде духа си в божиите ръце.“[2]

Два момента в цитирания пасаж имаг съществено значение за разкриването на ранното времнаписване и на автора на житието.

Първият е премълчаването на името Климент и замяната му с израза „който беше епископ Велички“ („иже быст епископь вьликѵ̈е“). Не би ли трябвало да мислим, че единствен Климент би премълчал собственото си име, бидейки автор на житието?

Вторият момент, който води към авторството на Климент, е изразът „Научи ги за православната вяра“ („И о православнои вѣре наȣчивь ихь“). Тоя израз се обръща към известното произведение на Константин Философ „Написание за правата вяра“ и към онзи предсмъртен час на първоучителя, в който той — както узнаваме от самото „Написание“ — го продиктувал на някого от своите ученици.[3] Кой е могъл да възсъздаде с тая подробност Кириловия предсмъртен час? Несъмнено някой от учениците на Кирил, присъствувал при смъртта му в Рим. Свързан с факта на премълчаването на Климентовото име (като авторско име), тоя факт отново ни води към Климент като автор на житието.

Ако житието е излязло изпод перото на Климент, то трябва да очакваме сходство не само с Пространното житие, но и с другите произведения, посветени от Климент на Кирил, с Похвалата на Кирил. Такова сходство действително се открива.

---

[1] Теофилакт Охридски, Житие на Климент Охридски, пос. изд,, стр. 76 и сл.

[2] „По том вьспріеть мнишьски образь. И тогда наречень быст Кѵриль. Прѣбыст вь томь мнишьскомь образѣ ·н҃. дни. И ȣведевь о своемь преставлении, призва ȣченика своего, иже быст епископь вьликѵ̈е, Саве, Ангелара, Горазда, Наȣма. И сих ȣвѣщавь и о православнои вѣре наȣчивь ихь, и тако прѣдаст доухь свои вь рȣцѣ божи.“ Вж. А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 118.

[3] Срв. авт., Кирил и Методий, основоположници на славянските литератури, София, 1956, стр. 221 и сл.

Краткото житие така характеризира славянския просветител: „Тъй же Констандінъ, измлада чистотоѭ ꙗко ангелъ оукланѣѧсѧ, и бѣгаѧ житеиских сластеи, и прѣбываѧ присно въ ѱалмѣх и пѣниих, и послоушаніи доуховных, въсегда единь пѫт гонѧ.“[1]

Буквално същата характеристика четем и в Похвалата на Кирил: „Измлада же быстъ чистотоѭ ꙗко аггелъ, оукланѣѩ сѧ и оубѣгаѩ отъ житеискыихь сластеи, прѣбываѩ присно вь ѱалмѣхъ и пѣнихь и вь поꙋчени доуховнѣ, единъ пѫтъ гонѧ, имже вьзыти на небеса.“[2]

Очевидно само един и същ автор може да изрази по един и същ начин преклонението си пред едно лице. Авторът е посочен в насловите на Похвалата — Климент.

Ако Краткото Кирилово житие има ранен произход и дори може да бъде отдадено на авторското перо на Климент, който го е написал по време на своето епископствуване в Македония, то очевидно е, че известието за дейност на Кирил в Македония заслужава доверие. И не само защото можем да предполагаме, че Климент е научил отбелязания в житието факт от устата на самия Кирил или Методий. По времето, когато житието възниква, мнозина от покръстените от Кирил са били още живи, така че Климент и неговите сподвижници са могли по време на своята дейност в Македония да получат сведение за един по-рано неизвестен тям подвиг на своя пряк и духовен учител.

Вестта на разглежданото Кратко житие за дейност на Кирил сред българските славяни се потвърждава и от няколко други паметника. За дейност на Кирил по р. Брегалница разказва, както вече бе посочено, Солунската легенда. Тоя паметник изрично говори, че Кирил работил там между българското население, че съставил азбука за българските славяни. Тук четем: „Поюеше мене бꙋгаре сь радостию великою и приведоше мене вь градъ Равьнь на рѣцѣ Брѣгалницѣ. Азь написахь имь Л҃В словѣ. Азь ихь мало ꙋчахь, а они сами много прѣобрѣтахꙋ.“[3]

Второто Наумово житие също знае за дейност на Кирил и Методий в България: Наум „бѧше во времена свѧтыхъ Кꙋрілла и Меѳодіа, иже тогда прохождахꙋ всѧ страны болгарскіѧ, подвизающее сѧ обращати ꙗзыцы прелщенныѧ въ вѣрꙋ православнꙋю.“[4]

Според Пространното Климентово житие Кирил и Методий работят в България и като изнамират славянските букви, превеждат „боговдъхновеното писание от елинския език на български“: „*Ἐξευρίσκουσι μὲν τὰ Σθλοβενικὰ γράμματα, ἑρμηνεύουσι δὲ τὰς θεοπνεύστους γραφὰς ἐκ τῆς ἑλλάδος γλώσσης εἰς τὴν βουλγαρικήν.*“[5]

---

[1] Изд. А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 115.
[2] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 110.
[3] Изд. А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 111.
[4] Пак там, стр. 136.
[5] Пак там, стр. 158 и сл.

В България са работили Кирил и Методий и според Краткото Климентово житие (от Хоматиан); според тоя паметник Методий е бил ръкоположен за архиепископ освен на Моравия и на България.[1]

За дейност на Кирил и Методий сред българите знаят и латинските легенди — моравска и чешка. Според моравската легенда Кирил работил между българите на път за Моравия, според чешката легенда той отишъл в Моравия, след като покръстил България.[2]

Някои паметници отиват още по-далече, като твърдят, че Методий покръстил българския княз Борис. Пространното Климентово житие разказва, че Методий „пленил Борис със своя отечествен език, във всичко прекрасен"[3]. Тоя пасаж от Климентовото житие може да е във връзка с легендата, според която Методий нарисувал пред Борис картината на страшния съд и той започнал да го моли в благочестив страх да го покръсти заедно с близките му.[4]

Колкото и някои от тези вести да са недостоверни, общо взето, те водят към реален спомен за апостолска работа на Кирил, а твърде вероятно и на Методий сред българските славяни.

Можем ли да определим по-точно кога Кирил е работил сред българските славяни и е написал „книги" за тях?

Краткото Кирилово житие поставя тая дейност след прението със сваления патриарх иконоборец Йоан и преди сарацинската мисия.

Старинната и твърде меродавна като исторически извор Похвала на Кирил и Методий говори за създаването на Кириловата азбука, преди да говори за мисиите му. В глава VII на тоя важен паметник от епохата на преките Кирилови и Методиеви ученици четем за създаването на писмото: „Законъ же божии соугоубо прѣложьша въ новыи ꙗзыкъ прѣдаста, писмена сътворьша ѥмоу."[5] За мисиите на Кирил и Методий се говори тепърва от IX глава нататък.[6]

Разглежданата в Краткото житие вест се свързва с една много обсъждана в нашата наука вест, съдържаща се в прочутото Сказание за буквите на Черноризец Храбър със съобщената от Храбър година, в която е създал своята азбука.[7] Според Храбър Кирил създал славянската азбука в 6363 г. от сътворението на света (= 855 г. от н. е.). Както е известно, Кирил и Методий се отправят за Велика Моравия в 862—863 г. Годината 855 отвежда към дейността на Кирил по р. Брегалница.

Наистина съществува мнение, че годината на създаването на славянско писмо от Кирил в Храбровото сказание — 6363 — не трябва да се изчислява по византийското леточисление, а по александрийското. Това мнение, изказано от проф. Йорд. Иванов в лекциите му по старобългарска литература, четени в Софийския университет, като една възможност, напоследък бе горещо защищавано от проф. К. М. Куев. Проф. Куев приведе обилен доказателствен материал за употребата на александрийското леточисление в старобългарската, староруската и старосръбската книжнина.[1] Колкото и да е обилен тоя материал обаче, той още не решава въпроса за годината у Храбър. Сказанието на Храбър възниква в двора на цар Симеон, съществуват доказателства, че е писано дори от самия Симеон или от неговия чичо Черноризец Докс,[2] т. е. възниква в една атмосфера на византийска образованост, писано е от лице, получило образованието си във Византия или във византийска среда, следователно византийското леточисление не е могло да няма превес над александрийското.

---

[1] Изд. А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 177.

[2] Пак там, стр. 203 и 208.

[3] Пак там, стр. 167.

[4] Theophanis continuati Chronographia, CB, ed. Bekkeri, 1838, стр. 163 и сл.; В. Бильбасов, Кирилл и Мефодий, II, стр. 179.

[5] Изд. А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 123.

[6] Пак там, стр. 125 и сл.

[7] Вж. Сказанието в многобройните му преписи у К. М. Куев, Черноризец Храбър, София, 1967.

Къде се е намирала областта, в която Кирил е развил своята дейност, и какво е било нейното политическо положение, когато в нея се е появил Кирил?

Брегалница е река в Македония, протича през Щипското поле и се влива във Вардар над Градско. При Борис нейната долина вече е била във владение на българите; областта на юг обаче по течението на р. Струма е била под византийска власт.[1] По всяка вероятност Кирил е преминал границата и се е озовал на българска територия. Около 855 г. Борис още не е приел християнството и следователно Кирил ще е можел да срещне голям брой непокръстени славяни, както съобщава Краткото житие. На територията под гръцка власт славяните вече ще са били кръстени.

Съобщението, че Кирил кръщавал славяни по р. Брегалница, се потвърждава от свидетелството на Житието на тивериуполските мъченици за ранното създаване на славянско богослужение по тия места.[2]

Решението на въпроса за родината на Кирило-Методиевото дело, постигнато с анализа на Краткото Кирилово житие, не може да изненадва. То се налага на всички, които познават произхода, таланта, идеите и усилията на великите солунски братя. Ив. Огиенко например смята, че солунските братя са работили „безусловно“ „сред българския народ“. България — мисли Огиенко — се е намирала тъй близко, че братята е трябвало често да се срещат с българските славяни. И е трудно — продължава Огиенко — да си представи човек, че не са работили сред тях. Безусловно, те са били в България и са проповядвали християнството, проповядвали са го на славянски език и са прокарали в нея онзи път, по който тръгват по-късно техните ученици, дошли тук от Моравия.[3]

В светлината на установения от нас ранен произход на Краткото Кирилово житие и на компетентността на неговия автор, не само очевидец на отбелязаните събития, но и участник в тях, получават ново решение и някои други, дълго разисквани въпроси в нашата наука.

---

[1] Вж. К. М. Куев, Към въпроса за началото на славянската писменост, Годишник на Софийския университет, Филологически факултет, т. IV, 1960.

[2] Вж. авт., Разцветът на българската литература в IX—X век, стр. 304 и сл.

[3] Срв. А. Воронов, Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия, стр. 198.

[4] F. Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca, CXXVI, k. 207.

[5] Ів. Огієнко, Костянтин і Мефодій, їх життя та діяльність, II, Варшава, 1928, стр. 197 и сл.: „Св. брати безумовно працювали серед болгарського народу, тільки ми не знаэмо, коли саме. Болгарія так близько лежала, так часто мусів Костянтин та Мефодій стрічатися з болгарскими слов'янами, що трудно уявити собі, щоби тут не працювали св. брати. Безумовно, були вони в Болгарії й проповідували там християнство, проповідували його слов'янською мовою, і це вони перші проклали на Болгарію ту дорогу, по якій пізніще прийшли сюди їхні учні з Моравії.“

На първо място, Краткото Кирилово житие дава възможност да проследим по-пълно възникването на славянската писменост. Вече неведнъж сме посочвали, че възникването на славянската писменост представя подълъг исторически процес. За такъв процес говори съпоставянето на Краткото Кирилово житие с главните източници за създаването на Кириловата славянска азбука — Панонските легенди и Сказанието за буквите на Черноризец Храбър.

Докато Краткото житие съобщава, че Кирил създава писмото си за българските славяни, Панонските жития предават, че Константин-Кирил го създал, когато бил натоварен с моравската мисия: „Абиѥ сьложи писмена, и начеть бесѣдоу писати ѥваггельскоу“ (Кириловото жи тие); „Абие устроивъ писмена и бесѣдоу съставль поути сѧ ѩтъ мо, равьскаго“ (Методиевото житие), т. е. в 862—863 г.[1]

Както бе изнесено в една наша студия от преди 20 години,[2] посочената от Храбър година на създаването на Кириловата азбука не се съгласува с друго известие в същия паметник. Определяйки именно времето когато Константин създава своето писмо, Храбър пише, че го е създал и по времето на блатенския княз Коцел.[3] Несъгласуваността се състои в това, че годината на създаването на писмото се определя на 855, а Коцел се възкачва на престола тепърва в 861 г. или около тая година.

Как да примирим нееднаквите известия в паметниците?

Противоречията между тях изчезват, ако се заключи, че Кирил е „написал книги“ най-напред за българските славяни, а когато е бил натоварен с моравската мисия, е трябвало отново да поработи върху своето писмо. За Велика Моравия той е трябвало да се подготви специално. Ако при просветната си дейност между българските славяни е употребил т. нар. кирилица, то за дейността си сред моравските славяни е трябвало да изготви едно писмо, което да се отличава от гръцкото в много по-голяма степен от кирилицата, която в голямата си част повтаря гръцката азбука; както беше изтъкнал още Копитар,[4] той не е можел да отиде в една област — сфера на влияние на римската черква — с кирилицата, едно писмо, което повтаря гръцкото писмо. И създава глаголицата, едно оригинално славянско писмо. Само такова схващане обяснява възможността Кирил да създаде „тутакси“ („абиѥ“) писмото, за което говорят Панонските легенди. След като вече е познавал звуковия състав на славянската реч, след като е разполагал със знаци за всички звукове, не е било трудно да замени едните букви с другите.

Посоченият от нас факт за ранния произход на Краткото Кирилово житие и за неговия автор — Климент — хвърля светлина, на второ място, върху възникването на най-стария славянски литературен език — езика, употребен от Кирил и Методий в тяхната книжовна дейност.

---

[1] Вж. А.-Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 58 и 88.

[2] Вж. авт., Покръстването на славяните и българите и началото на славянската писменост според вести в Сказанието на Черноризец Храбър, сп. Исторически преглед, IV, 1948, кн. 1.

[3] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 143 и сл.

[4] B. Kopitar, Glagolita Clozianus, Vindobonae, 1836, с. X: „Ad vitandam graecizantis alphabeti Cyrilliani inter latinos invidiam glagolitici auctor exititerit.“

Обикновено се казва, че Кирил и Методий употребили за своята дейност на мисионери във Велика Моравия българо-славянския, т.е. старобългарския език, понеже познавали тоя език, бидейки солунци, респективно солунски славяни. Но първият славянски литературен език — езикът на Кирило-Методиевите текстове — е от такова естество, че не можем да го мислим за стихийно овладян и употребен като книжовен. Той е литературен език, а възникването на един литературен език представя процес. До старобългарския език като литературен език е могло да се стигне след упорита работа и развитие. А това е могло да стане само ако допуснем, че Кирил (и Методий) са го създали през време на продължителна работа в средата на българските славяни.

Краткото Кирилово житие свидетелствува за такава работа в средата на българските славяни.

С въпроса за родината на Кирило-Методиевото дело е свързан и въпросът за произхода на Кирил и Методий. Ние вече приведохме съображения за славянския им произход.[1] Доказвайки старинността на Краткото Кирилово житие и написването му от близък сътрудник на солунските братя, ние получаваме нов аргумент за такъв произход. Паметникът съобщава, че Кирил бил „по род“ българин: „Сего прѣподобнаго отца нашего Кѵріла отьчьство имѣше тръславныи и великыи градъ Сѡлоунь, въ немже и роди сѧ, родомь сыи Блъгаринь.“[2] Означението „българин“ през епохата се употребява, за да посочи представител на формиращата се вече българо-славянска народност. Срещаме го в Климентовото житие. Климент е наречен тук „пръв епископ на български език“[3]. „Български“ стои тук вместо „славянски“ в паметниците на Кирило-Методиевите текстове. Житиеписецът съобщава още, че Климент е предал „на нас българите“ всичко, което „се отнася до черквата и с което се прославя паметта на бога и на светиите, и чрез което се трогват душите“[4]. Изразът „на нас българите“ се отнася за населението от Охридския край, където е работил Климент. Зад израза стои ранният автор на първоначалното (славянско) Климентово житие. Той се издава като непосредствен ученик на Климент особено в пасажа: „А нас смирените и недостойните... той ни беше направил по-близки от другите и ние винаги бяхме с него, присъствувайки във всичко, което вършеше, което говореше и на което учеше...“[5] Изразът не може да принадлежи на Теофилакт Охридски, защото той е бил грък.

Става явно, че ако Краткото Кирилово житие принадлежи на същата епоха, на която принадлежи и първоначалното Климентово житие, означението „българин“ сочи славянския произход на Кирил, респективно на

---

[1] Срв. авт., Кирил и Методий, основоположници на славянските литератури, стр. 19 и сл., и Diskussionsbemerkungen, Das Grossmährische Reich, Tagung der wissenschaftlichen Konferenz des Archäologischen Instituts der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften — Brno—Nitra, 1963, Praha, 1966, стр. 394 с.

[2] Изд. А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 115.

[3] *„Ἐπίσκοπος ἐν Βουλγάρῳ γλώττῃ.“* Вж. Теофилакт, Климент Охридски, пос. изд., стр. 74 и сл.

[4] *„Βουλγάροις ἡμῖν παρέδωκε.“* Вж. Теофилакт, Климент Охридски, пос. изд., стр. 76 и сл.

[5] *„Ἡμᾶς δε τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀναξίους οἰκειοτέρους αὐτῷ τῶν ἄλλων... ἐποιήσατο, καὶ πάντοτε συνῆμεν αὐτῷ πᾶσι παρακολουθοῦντες οἷς ἔπραττεν, οἷς ἔλεγεν, οἷς δι'ἀμφοτέρων ἐδίδασκεν.“* Пак там, стр. 72 и сл.

Кирил и Методий. Нека припомним и изказаното тук мнение, според което Краткото Кирилово житие и първообразът на Пространното Климентово житие принадлежат на един житиен цикъл.

Между другото установяването на автора на Краткото житие представя принос и за решението на въпроса за тъй дълго търсения автор на т. нар. Панонски легенди. Вече много по-смело можем да говорим за Климент като за техен автор.

Изниква обаче въпросът: защо Панонските легенди не съобщават нищо за просветителска дейност на Кирил сред българските славяни?

Разбира се, може да се мисли, че Климент тепърва с идването си в Македония е научил за ранната просветителска дейност на Кирил там. Но има и нещо друго много по-важно, което вече изнесохме в предшествуващите си работи.

Легендите предават фактите с известна тенденция или, може би по-добре казано, развивайки една основна идея: писани сред славяните на Запад, те имат за задача да утвърдят Кирило-Методиевото дело именно срез тези славяни, така че, от една страна, не проявяват по-голям интерес към дейността на Кирил и Методий сред българските, руските и малоазийските славяни и, от друга страна, обръщат знаменитото дело на създаването на славянското писмо и черква с лице към великоморавците. Нека обърнем внимание например на това, колко оскъден е разказът на Методиевото житие, когато описва фактите от живота и дейността на великия просветител до моравската мисия. Методий е управител на славянска област и този важен момент не само че не е разказан по-подробно, но се използува от автора само с оглед на бъдещата дейност на Методий сред славяните на запад: византийският император като че ли предчувствувал тая дейност на Методий, та го изпратил за управител на славянска област да се подготви за нея. На автора на житието, изглежда, се е струвало, че ако се впусне да разказва по-подробно такива моменти от живота и дейността на Методий (а това се отнася и до Кириловия житиеписец), той би се отклонил от основната идея на своя труд. Тая целенасоченост на разказа кара житиеписеца да избере само отделни моменти от живота на Кирил и Методий до моравската мисия. Трябва да отбележим при това, че за Моравия Кирил и Методий се отправят, след като вече са преминали една значителна част от живота си. Отправяйки се за Моравия, Кирил, който умира 42-годишен, е бил на не по-малко от 35 години, а Методий е бил на около 45 години.

И така тъй важният въпрос за родината на Кирило-Методиевото дело получава убедително решение с установлението на старинността на Краткото Кирилово житие. Родината на Кирило-Методиевото дело е земята, населена със славяни, които съставят основната маса на българската държава. Установяването на старинността на Краткото Кирилово житие допринася за изясняването на възникването на славянските азбуки и решава въпроса за възникването на най-ранния славянски литературен език като старобългарски. То прави принос и за решението на въпроса за народността на Кирил и Методий и на въпроса за автора на Панонските легенди.

СТАРОБЪЛГАРСКИ, СТАРОСЛАВЯНСКИ И СРЕДНОБЪЛГАРСКА РЕДАКЦИЯ НА СТАРОСЛАВЯНСКИ

ДОРА ИВАНОВА-МИРЧЕВА

Всяка наука си служи с термини, в които се влага точно определено съдържание. В процеса на своето развитие тя може да изостави някои от тях, ако са вече остарели и не отговарят на нивото, до което се е достигнало в съответната област; могат да се създадат нови термини; най-после в старите може да се влее ново съдържание. Но всичко това става по ясно установени причини, основната от които е, че се е достигнало до нови научни открития, нови факти. Тогава новият термин или промяната в съдържанието на стария се възприема като нещо естествено и необходимо.

Когато честваме 1100 години от смъртта на създателя на славянската писменост Константин Философ-Кирил, пред нас се възправя един много съществен въпрос: какво е състоянието на основните термини, с които се назовава езикът, на който се създаде първата славянска писменост; дали световната славистика, която изучава това дело, работи с общовалидни термини; защо съществува терминологично разноезичие и на какво се дължи то.

Още за първите слависти, основоположници на славистичната наука, които изучават езика на Кирил и Методий, е ясно, че докато функцията на този език е общославянска, неговата родина и решаващият период от неговото развитие са свързани с България, с говорите на славяните от българската група на южнославянските племена и с буйния разцвет на Кирило-Методиевия език като книжовен език на Борисова и Симеонова България, започнал веднага след нещастния край на великоморавската мисия. Така редом с термина старославянски (по-скоро старочерковнославянски) се явява съвсем логично и терминът старобългарски като негов синоним, който държи сметка за структурните особености на езика, за неговата диалектна основа и за народностната принадлежност на ония, сред които той се развива като истински жив книжовен език.

Създаден върху солунския диалект, един от диалектите на източната или още българската група на южнославянските диалекти, книжовният по своя характер Кирило-Методиев език, заключен в превода на най-необходимите богослужебни книги, след като минава през драматичната моравска мисия, се възприема в българската държава като книжовна форма на местните диалекти, съдържаща много от техните най-характерни особености. Той дава възможност да се развие най-старата славянска култура — старобългарската, за което несъмнено има благоприятни условия, създадени от християнизираното население, силната и богата държава, просветените владетели, заинтересувани за културния ѝ подем. На българска почва Кирило-Методиевият език надхвърля рамките на църковния канон и започва своето нормално развитие като книжовен език. Той трябва да догони езиците на средновековието — латински и гръцки, които са с вековна традиция. Многобройните преводи от гръцки и по-малко от латински показват, че новият книжовен език успява да се сдобие с необходимите му средства за израз. Това развитие, обогатяване с лексика, форми, синтактични и словообразователни модели, не е могло да стане само с калкиране. Без живата база на говоримия народностен език, на диалектите, които го съставят, Кирило-Методиевият език не би могъл да получи такова богато развитие, би останал книжен и мъртъв. За да може да достигне до своята функция на общославянски език, да замени латинския и гръцкия за част от християнските народи в средновековието, той е трябвало да бъде пълноценно развит. Само със живата говорна база бихме могли да си обясним богатия език на старобългарския хомилиар, на апокрифите, на философско-богословските трактати, на превода на исторически и други научни съчинения или личното оригинално или компилативно творчество на Йоан Екзарх, Климент Охридски, Черноризец Храбър, Козма Презвитер и пр.

Прави впечатление, че в последно време в славистиката се явява тенденция терминът старобългарски да се избягва, премълчава или стеснява само за писателите от Преслав; вместо староцърковнославянски се предпочита старославянски и този термин все повече разширява своя обем, в него някои вливат съдържание на общославянско *койне*; тук-таме се промъква термин старомакедонски; българският език от периода XII—XV в. от други се назовава среднобългарска редакция на старославянски, а неотдавна бе повдигнат въпрос и за средномакедонски период.

Преди да се спрем на някои конкретни схващания, ще се обърнем към историческата наука, която трябва да отговори от нивото, на което днес се намира, къде е България в IX—X в., във времето, когато трае моравската мисия и когато изгонените от Моравия Кирило-Методиеви ученици се настаняват в нея, за да продължат и развият делото на своите учители; има ли българска народност през IX—X в.; какъв е етническият състав на българската държава; какви са данните, които сочат историческите извори и археологическите паметници, и най-после — намерени ли са напоследък някои нови исторически факти или материали, които да променят до такава степен историческата истина, че това да се отрази и върху езиковедската терминология.

Известният български историк и византолог Д. Ангелов тук ни идва на помощ с една своя статия: „Българската народност и делото на Климент Охридски“[1]. Тя в най-сбита форма отразява съвременното състояние на интересуващите ни въпроси. Подкрепен от голям справочен апарат и много доказани в историческата наука факти, авторът чертае границите на българската народност по времето на Климент Охридски, което е време на Борис и Симеон. Обхванат е периодът още от края на VII в. и е доведен до края на IX в., в който „политическата история на България... се характеризира с една постоянна и все по-силно очертаваща се тенденция, а именно стремежа на българските владетели да включат в територията на своята държава постепенно всички славянски племена от българската група“ (стр. 7). В славистиката тази „българска група“ е известна повече като източната група на южнославянските племена, която се противопоставя по езикови особености на западната — сърбохърватската група.

---

[1] Сб. Климент Охридски, 816—1966, София, 1966, стр. 7—24; срв. и Д. Ангелов, Образуване на българската народност, сп. Ново време, г. XLIV, 1968, кн. 1, стр. 42—55. В тази си по-нова работа Д. Ангелов подчертава, че в образуването на българската народ-

Заварили големите славянски маси на Балканите, прабългарите се сливат с тях. Те не остават само в днешна Североизточна България. През втората половина на VII в. (около 685 г.) прабългари начело с брата на Аспарух — Кубер — проникват и се настаняват между славянското население около днешна Битоля и на юг до Солун. В разглеждания период се извършва политическото обединение на славяните от източната южнославянска група, т. е. на българската група. Само славяните, навлезли надълбоко във византийската държава, в Епир, Тесалия, Атика и Пелопонес, правят изключение. Следователно елементите, от които се споява и създава българската народност в това време, са еднакви по цялата територия: тракийският елемент, огромната маса на славянските племена от източната група и прабългарите на Аспарух и на Кубер. Те се простират по цялата територия на българската държава, която постепенно във войни с Византия и мирно присъединяване на славянските племена обхваща при Борис и Симеон огромна територия от Черно море до Албания.

Д. Ангелов изтъква голямата сложност, с която се характеризира процесът на постепенното оформяне на българската народност. В него се преплитат не само езикови фактори, но и етнографски, културни, политически. Славянската маса и българската група, различни по език, религия, обичаи и бит, заварват траките и тяхната култура, изпадат общо под влияние на византийската култура, но главна спояваща сила носи християнството — религия, нова и за славяните в големия си брой, и за прабългарите. Тя донася промени в бита и обичаите, нови морални правила, поставя начало на нови, общи традиции.

В езиково отношение влиянието на значително по-малобройния прабългарски елемент не се ограничава само на североизток — при Аспаруховите българи, а е съществувало и на югозапад — при Куберовите българи. Голямата славянска маса налага езика си. Историческите източници недвусмислено сочат, че по времето на Борис (852—889) в българската държава вече било напълно изчезнало племенното деление. Тя била разделена на военноадминистративни единици — комитати, управлявани от комити и таркани. От това следва, че и диалектните различия между отделните славянски племена намалявали все повече.

ност следва да се говори за три основни компонента, от чието сливане се е образувала тя. Първият компонент е местното балканско население, състоящо се от траки и по-малко илири и някои други етнически групи. В течение на VI—VII в. вторият компонент — славяните — влизат в непосредствен досег със завареното население и постепенно го поглъщат. Третият компонент — прабългарите — идват най-късно и образуват славяно-българската държава (стр. 42).

Разглежданата статия се спира и на въпроса: защо този славянски народ и тази славянска държава носят името България, българи. „Предпочитането на името „българи“, с което се означават през IX в. поданиците на българската държава, следва да се обясни с факта, че това название е било свързано с името на държавата „България“, както била наричана от византийците още в момента на нейното създаване през 681 г. Освен това трябва да се приеме, че терминът „българи“ придобил с течение на времето един действително по-обобщаващ характер и че с него е било по-подходящо да се означават всички поданици на държавата, а не да се употребяват различните названия на отделните славянски племена, още повече, че племенната раздробеност ... вече в голяма степен била изживяна ... Името „българи“ ... е било популярно и добре познато не само в североизточните български земи, където дошла дружината на Аспарух, но и в югозападните български земи, където се установила българската дружина на Кубер. Ето защо то могло лесно да се превърне в название за всички обединени в границите на държавата славяни от Мизия, Тракия и Македония“ (стр. 15).[1]

Очевидно историческата наука не е изменила своите основни установки по отношение на създаването на българската народност, на нейните граници, на съседите ѝ. Няма никакви данни за съществуване на „македонска“ народност наред с „българската“ в IX—X в. на Балканите. Българската народност се простира в трите географски области—Мизия, Тракия и Македония. Симеоновият „златен век“ не е ограничен от никакви исторически факти само в Преслав и около Преслав. България на Борис и Симеон не е само в североизточната част на Балкана. Както разцветът на българската култура, така и българската народност се покриват с границите на българската държава. В нея творят едновременно на един и същ книжовен език не само Йоан Екзарх, Константин Преславски, Черноризец Храбър, но и Климент Охридски.

Тези отдавна познати и с нищо непроменени исторически факти не могат да се пренебрегват, да се пропущат с лека ръка от славистите, които изследват Кирило-Методиевия език от IX—X в.

---

[1] Д. Ангелов („Образуване на българската народност...“) добавя още исторически данни за наименованието на българската народност: Византийските и други извори от VII—VIII в., като говорят за отделните славянски племена, които по-късно влизат в българската държава, употребяват термина *ἔϑνη* ’племена’. През IX в. вече се употребява терминът *ἔϑνος* ’народ’. Така например в надписа от с. Балши (Албания) се говори, че Борис се покръстил „заедно с дадения му от бога народ“ *συν τῷ ἐκ ϑεοῦ δεδομένῳ αὐτῷ ἔϑνει.* Византийски писатели, като Теофан Гонезия, Георги Монах и др., употребяват също термина *ἔϑνος*. Същото се наблюдава и в българските източници. В „Отговорите на папа Николай по запитванията на българите“ в 866 г. папата нарича поданиците на България populus. От средата и втората половина на IX в. в много византийски съчинения (на Георги Монах, Житието на патриарх Никифор, посланието на епископ Стилиян до папа Стефан, в писмата на патриарх Фотий и пр.) единственото народностно име за населението на новата християнска държава на Балканите е българи.

Д. Ангелов напомня и за приписката на Тудор Дуксов към превода на словата против арияните от 907 г., където се говори за Борис като за български княз. Народностното име българи се среща и в Житието на Климент, написано от негов ученик в югозападните български земи. Царете на България Петър, Борис II, Самуил, Иван Владислав (до падането на България под византийско робство в 1018 г.) по всички източници са само български царе.

На терминологичните въпроси, които разглеждаме тук, е отделил място в своята извънредно ценна граматика на старославянския език Андре Вайян.[1] В първия параграф от увода той пише: „Термин старославянский язык имеет двояк смысл: во-первых он обозначает древнейший славянский язык IX—X вв., в отличие от среднеславянского (среднеболгарского, древнечешского и др.) и новых славянских языков; во-вторых, он обычно обозначает древний болгаро-македонский язык, потому что именно этот язык является единственным известным с древнеславянского периода. Его называют еще древнецерковнославянским в отличие от более позднего славянского языка церкви (церковнославянский), а также древнеболгарским; но, как мы увидим дальше (§ 4), последний термин следует уточнить и ограничить." В началото на § 4 авторът изтъква, че създателите на писмения славянски език Кирил и Методий произхождали от Македония, където действувал по-късно и Климент, от което следвало, че „старославянский язык — это прежде всего язык древнемакедонский [тук и надолу разредката моя — Д. И. М.]. Однако, поскольку столицей болгарского государства Симеона и Петра был Преславль в Восточной Болгарии, то старославянский язык, естественно, получил здесь несколько иную форму и стал древнеболгарским литературным языком. Позднее, когда центр болгарского государства переместился в Охрид, древнемакедонский язык одержал верх" (стр. 17—18). Авторът чувствува нужда да добави: „Различия между древнемакедонским и древнеболгарским языками не являются значительными, но все же заметны; больше всего в словаре, а также и в грамматике. Наглядно выступают они в том случае, когда один и тот же текст представлен в двух вариантах." Като пример се дават двата преписа на Епифаниевата хомилия за света събота — от Клоцовия и от Супрасълския сборник. На характера на различията между тях ще се спрем по-долу, когато разглеждаме въпроса за двете старобългарски школи — Охридската и Преславската. Тук привлича вниманието останалата част от § 4: „Но так как македонская традиция более древняя, была в то время и более сильной, то древнеболгарский язык не был свободен от ее влияния. В результате мы не находим резко разграниченного противопоставления двух литературных языков; основанных на двух различных диалектах, а лишь македонские тексты с древнеболгарскими чертами."

Верен на своето познато от цялото му научно творчество преклонение пред неоспоримостта на научните факти, проф. Андре Вайян и тук не ги отрича. Той вижда, че паметниците не дават данни за два славянски книжовни езика на Балканите — старомакедонски и старобългарски. Неговият предшественик, по-стар изследвач на историята на старославянския език, Ван Вейк категорично бе казал по повод на Преславската школа: „. . . нельзя противополагать восток и запад друг другу, так как между ними было много различных взаимоотношений и взаимовлияний, а между отдельными говорами не существовало резких границ. О некоторых текстах трудно сказать, какого они происхождения: западного или восточного."[1]

---

[1] André Vaillant, Manuel de vieux slave, Paris, 1948; А. Вайан, Руководство по старославянскому языку. Перевод с французского В. Б. Бородич, Москва, 1952.

Срв. и Ем. Георгиев, Българистиката — основна дисциплина на славистиката, сп. Език и литература, гл. XXIII, 1968, кн. 2, стр. 11—12, където авторът прави сравнение между френското издание на граматиката и руския превод и установява, че докато в оригинала стои „Le vieux slave est d'abord du vieux macédonien", руският преводач превежда „Старославянский язык — это прежде всего язык древнемакедонский".

Трябва да се подчертае че макар и да говори за два езика, в цитираните по-горе пасажи А. Вайян нарича различията между тях просто варианти. Без съмнение такъв термин не може да назове различия между отделни езици и авторът стига до твърдението, че в същност паметниците представяли просто „македонски текстове със старобългарски черти". Излиза, че този отделен старобългарски език дори не е успял да се изяви напълно, а само елементи от него навлезли в „старомакедонски". Тогава, може би, за да не бъдем в разрез с научните факти, би трябвало да заличим термина старобългарски, като оставим „старомакедонски", защото действително няма два книжовни езика по нашите земи в IX—X—XI в. Пречката да се направи това е, че, както сочи историята, в тези векове няма нито държава Македония, нито македонска народност. Македония е едно географско понятие, което при това твърде късно започва да се употребява за назоваване на част от българската народност, която живее в тази географска област. Самият Климент не отива в „Македония", а в Кутмичевица. Названията България, български, старобългарски са създадени от историята, те са исторически обусловени понятия с определено съдържание не само през тези векове. Българската народност в периода на Възраждането през XVIII—XIX в. прераства в българска нация, без да е изменила своите етнически граници. Едва в началото на четиридесетте години на нашия век по политически причини се създаде република Македония. Противоречи на историческата правда днешните политически граници да се използуват като делитбен белег назад през вековете, което, както се вижда, поставя и славистиката, изследваща тези епохи, пред непреодолими противоречия.

А що се отнася до солунския диалект, върху който възникват Кирило-Методиевата азбука и преводът на първите църковни книги, излишно е да се изтъква отдавна известният факт, че той е по тип източнобългарски.

Но дори да предположим за момент, че старобългарският език се е развил само в столицата на Борисовата, Симеоновата и Петровата държава, в Преслав. Тогава следва да са го създали известните старобългарски писатели, за които се знае, че са работили там: Йоан Екзарх, Епископ Константин, Черноризец Храбър, Козма Презвитер, сам цар Симеон, а може би и цар Петър и др. Би трябвало именно техните съчинения да съдържат пълните черти на този втори книжовен език. Проучванията върху езика на тези писатели не дават такива данни. В граматиката на А. Вайян техните имена и съчинения са изброени в § 3, който е озаглавен Старославянская литература (стр. 15—17). Авторът пише: „При царях Симеоне (893—927) и далее Петре (927—969) старославянский язык в районе Преславля... столицы Болгарии, развился в литературный язык. Однако и после этого старославянская литература по существу все же оставалась религиозной и мало оригинальной, в основном представляет собой переводы с греческого языка. Но она обширна и ее богатства описаны еще не полностью. Она сохранилась главным образом в среднеболгарских, сербских, хорватских и особенно русских рукописях... Некоторые авторы того времени нам известны: пресвитер, а затем епископ Константин, который в 894 г. перевел с греческого языка „Учительное евангелие“ и в 907 г. „Слова против ариан“ Афанасия Александрийского; Йоанн экзарх болгарский (приблизительно 890—975), составший около 915 г. „Шестоднев“ (по „Шестодневу“ Василия Великого) и переведший „Слово о правой вере“ Иоанна Дамаскина, и наконец царь Симеон, составший сборник из поучений Иоанна Златоуста — **Златостроуй**. Большинство переводов анонимно: „Минея“, две „Толковые псалтыри“ Исихия и Феодорита, „Увещания“ Ефрема Сирина, „Пандекты“ Антиоха, „Правила“ Василия, „Номоканона“ Фотия, „Хроника“ Малалы и др. Оригинальные произведения очень редки: несколько поучений Климента, несколько страниц пресвитера Константина и Иоанна экзарха и краткое сказание черноризца Храбра о славянских письменах; наиболее важным является „Трактат против богомилов“ пресвитера Космы, написанный немного спустя после 972 г. „Жития“ Константина и Мефодия дошли до нас на славянском языке, но составлены были на греческом“ (стр. 16—17).

---

[1] N. van Wijk, Geschichte der altkirchenslavischen Sprache, Berlin—Leipzig, 1931; руски превод: История старославянского языка, Москва, 1957, стр. 31.

Както се вижда от цитирания пасаж, А. Вайян изброява общо съчиненията, преводите и пр. и на книжовниците от Източна България, и на книжовниците, работили в западните български земи. Той е напълно прав, като събира на едно цялата литература от този най-стар период. От думите „... старославянский язык в районе Преславля, столицы Болгарии, развился в литературный язык“ се разбира, че възникналият като църковен Кирило-Методиев език е започнал да се използва за по-широки литературни цели, което е напълно точно. Тази литература с главен център Преслав обхваща и непреславските книжовници, като Климент Охридски например, и анонимните създатели на редица преводни или оригинални творби, тя е „златният век“ на старата българска книжнина. Но на какъв език е написана тя — на старобългарски, на старомакедонски или на старославянски? Несъмнено тя е написана на един и същ език, който се назовава или по функция старославянски, или по народностна принадлежност старобългарски, който е едновременно и старомизийски, и старотракийски, и старомакедонски, ако въведем допълнително географско уточняване.

Изтъкнатите терминологични противоречия не дават отражение върху необикновено пълното, изработено с голяма вещина и прецизност „Ръководство по старославянски език“. Тази граматика остава едно от фундаменталните изследвания на старославянския (ще добавим старобългарския) език.

В една своя наскоро излязла статия „Zum Studium des Altslawischen ostbulgarischer Redaktion des IX.—X. Jahrhunderts“[1] С. Б. Бернщейн обръща внимание на някои от въпросите, които ни занимават. Той дава една много логично обрисувана картина на съдбовната за славянската, и в частност за българската книжнина и култура втора половина на IX в. (80-те години), когато учениците на Кирил и Методий са прогонени от Великоморавия след Методиевата смърт и намират радушен прием и необикновено добри и спокойни условия за работа в България при нейния княз Борис. Новопокръстената държава, приела 20 години по-рано християнството, трябва да се спаси от влиянието на византийската църква, което крие за нея опасности от политически и духовен характер. Според разсъжденията на автора дошлите в България ученици трябвало в значителна степен отново да създадат онова, което Кирил и Методий били създали в Моравия. Според него в България са могли да достигнат твърде малко от техните ръкописи. Той не е склонен да отдаде голямо значение на легендата, че Методий, когато се върнал за известно време във Византия, донесъл някои славянски книги и оставил там свои ученици и че византийският патриарх е предал тези книги и тези ученици на българския княз. Не може да се отрече, че тези съображения са твърде убедителни. Борис трябва да е разчитал много повече на подготовката на тези Кирило-Методиеви ученици, които събрал около себе си в манастира Свети Пантелеймон“, за да възстановят изгубеното и да създадат нови трудове — преводни и оригинални. Авторът се спира и на дейността на Борисовия наследник Симеон, който взема решителни мерки в България да се приеме като официален език на държавата и на църквата славянският. Изрично е подчертано, че между българската писменост и писмеността от Моравия има приемственост (Nachfolgverhältnis), а в манастира Пантелеймон са работели непосредствени ученици на Кирил и Методий. България преживявала „златния век“ на своята книжнина.

---

[1] L’Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves, Tome XVIII (1966—1967), Bruxelles, 1968, pp. 55—63.

Въпреки че създаващата се в България писменост се основавала на Кирило-Методиевото дело или, както авторът на статията се изразява, на „класическия старославянски“, липсата на строги норми в самия този класически старославянски и на строги граматични правила, които да бъдат спазвани от българските писатели, постепенно довела до един книжовен език, който „по много неща се отличавал от класическия старославянски“, това е „старославянски от източнобългарска редакция“ (стр. 58). Съпоставката между средновековния монах на Запад, който изучавал латински, и старобългарския книжовник е твърде интересна. Тя показва колко трудни са били условията за нашите книжовници. Но дали имаме пълни основания да наречем Кирило-Методиевия език в истинския смисъл на думата „класически“ и дали само липсата на добра школовка у младите книжовници е станала причина в този „класически език“ да навлязат толкова много нови елементи, та езикът на новата книжнина да се различава така много от „класическата“? Знае се, че Кирил и Методий са отишли в Моравия с най-необходимите преведени книги, за да въведат преди всичко богослужение на славянски език. Моравският период е много бурен и данните за това, какво е било създадено допълнително на моравска почва, са бедни. Гонителите на славянската писменост в Моравия старателно са унищожили онова, което трябва да е било създадено, от което почти не са останали следи. Затова е трудно да се говори за „класически старославянски език“, а още по-трудно да се сравнява той със средновековния латински език.

Струва ни се, че тук е нужно да се обърне внимание на един важен факт. Докато средновековният латински език се използува като един доведен до съвършенство още в древността литературен език и средновековието добавя много малко към това съвършенство, „класическият старославянски език“ е слабо развит. Той преди всичко е ограничен в доста тясна тематика. Тепърва именно на българска почва, както показват запазените, макар и в преписи от руска или сръбска редакция, произведения на старобългарската литература, нейната тематика се разширява, достига се до големи преводни и компилативни трудове, изброени в цитирания по-горе пасаж от граматиката на Андре Вайян под общ наслов „Старославянска литература“. Затова би трябвало да се говори преди всичко за развитие и усъвършенстване на „класическия Кирило-Методиев език“ на старобългарска почва, а не за навлизане на „други“ елементи в него. Благодарение на това развитие и усъвършенстване Кирило-Методиевият език вече може да изпълнява функцията и на общославянски език у русите, сърбите, румъните, които си създават собствена книжнина и собствени литературни езици върху неговата основа. Прави впечатление следната мисъл на автора на статията: „При това се забравя, че в X—XI в. в България съществуват различни литературни езици [разредката моя — Д. И. М.] ... За изследването на езика на тази писменост [руските преписи на съчиненията, дошли от България, б. м. — Д. И. М.] е неизбежно строгото разграничаване на старославянски, чиято основа бе поставена от Климент в Кутмичевица и Охрид, от оня старославянски от източнобългарска редакция, който се създава в двора на Борис и Симеон“ (стр. 60).

В цитирания пасаж правят впечатление две твърдения, с които, макар и да са изказани твърде категорично, е много трудно да се съгласим. Сам авторът бе казал по-горе, че в манастира Пантелеймон около Преслав княз Борис събира книжовници, произхождащи от Моравия (aus Mähren stammende), докато по същото време в Охрид работи Климент, изпратен там от същия княз със същата цел. Следователно и в двете книжовни огнища се продължава делото на Кирил и Методий, и в двата центъра се развива предимно практическа дейност — преписваческа и преводаческа, за да се задоволят нуждите от книги, свързани с черковния ритуал. Към това в Охрид Климент добавя своето лично творчество, както към преславската книжнина се прибавят трудовете на изтъкнатите негови съвременници. От оцелелите паметници днес трябва да се правят заключения за характера на създаваната в Охрид и Преслав литература и за езиковите ѝ особености. Фактът, че най-ценните старобългарски произведения не са запазени в български преписи, а онова, което е оцеляло, е с около век, век и половина по-късно от времето на своето възникване, поставя изследванията в една обстановка на несигурност. Чувствува се липсата от нови проучвания на все още неизследвани паметници; необходима е много голяма предпазливост при изказване на нови, недостатъчно подкрепени с данни тези.

На характера на Климентовата школа и на отношението ѝ към Преславската се спира К. Мирчев в своя доклад „Климент Охридски и развоят на българския език“[1]. Авторът прави характеристика на Охридската школа: „ ... в езиково отношение Охридската школа се отличава с консервативност и архаичност. Тая характеристика безспорно почива на правдоподобна основа ... Западните старобългарски паметници остават верни на тия оригинали [Кирило-Методиевите, б. м. — Д. И. М.] в граматично и лексикално отношение и бележат по-малко отклонения от тях в сравнение с източните старобългарски паметници. Необходими са обаче някои доуточнявания в така установеното съотношение между западните и източните старобългарски паметници. Всестранното изследване на тия паметници е процес, който не спира. Не можем да не отбележим, че в последно време възникват нови аспекти, които ни карат да вярваме, че се намираме пред ново групиране на паметниците ... Сравнението между западните и източните старобългарски евангелски текстове става при напълно неравномерни величини — четири паметника от едната, западната страна се сравняват с един единствен източен, пощаден от жестокия зъб на времето" (стр. 34—35). Става дума за Савината книга. Нейният изследвач К. Хоралек установи, че втората ѝ част е по-архаична от Асемановото евангелие. К. Мирчев набляга на този факт като показателен за възможността и на преписвачите от Източна България да следват строго архаичните оригинали. Той е убеден, че сред изгубените източнобългарски паметници са се намирали такива, които по нищо не са отстъпвали на архаичността на западнобългарските. Като доказателство авторът сочи някои нови наблюдения върху архаични употреби на безпредложен родителен или местен падеж, отразени именно в източнобългарски паметници. Докато западнобългарските паметници са архаични предимно в лексикално отношение, а в морфологично — в причастните форми и формите на аориста, във фонетично отношение те съдържат — изтъква той — много нови черти. Специално се набляга на факта, че характерната за западнобългарските паметници последователна замяна на твърдата ерова гласна с *о* и на меката с *е* е отклонение от Кирило-Методиевите оригинали.

---

[1] Климент Охридски. Материали за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му, София, БАН, 1968, стр. 33—42.

К. Мирчев вижда в постепенното откъсване от старината един напълно естествен процес. „Въпреки архаичността на втората част на Савина книга — пише той, — въпреки важното обстоятелство, че в източните старобългарски паметници се установяват архаични черти, които не се срещат или се срещат рядко в западните паметници, процесите на обновяване на старобългарския литературен език [разредката тук и надолу моя — Д. И. М.] чрез вмъкване в него на нови граматични и лексикални особености е бил по-бърз в източните български области" (стр. 35—36).

Както се вижда, между становищата на С. Б. Бернщейн и К. Мирчев има пълно различие, особено по отношение на характера на Преславската школа, в която Мирчев не вижда нов език, а сравнително по-бързо развитие. С. Б. Бернщейн, разбира се, не се е заел да развива своето схващане в такава кратка статия. Примерите, които дава със съдбата на s-основи, колкото и да са интересни, не могат да служат за опора на извода, който се прави от тях. Авторът очевидно си дава сметка за това и изтъква необходимостта от нови проучвания.

Струва ми се обаче, като имам пред вид досегашните изследвания по тези въпроси, които не са толкова малко, че и бъдещите не ще донесат подкрепа на твърдението за два книжовни езика на България в периода от IX—X—XI в. То не отговаря нито на историческите, нито на езиковите факти. Отдавна науката е установила две старобългарски книжовни школи в този период — Охридската и Преславската. Този факт незаслужено се отминава с мълчание, вместо именно там да се търси обяснение на наблюдаваните различия между паметниците, произлезли или преписани във всяка от тези школи; да се изследва характерът на тези различия; да се потърсят закономерности в тяхната поява и употреба;

да се проучи дали те са от такъв решаващ структурен характер, който да говори за различия между два езика.

Охридската и Преславската книжовни школи са от едно също време. Те са две книжовни и просветни огнища, създадени в двата най-отдалечени края на тогавашната българска държава, с определена и напълно разбираема цел: да подготвят свещеници и учители, които да могат да извършват богослужението на славянски, да създадат школи за подготовка на нови свещеници и средища, в които да се преписват и разпространяват необходимите за християните книги. В това отношение учителската дейност на Климент Охридски е много добре позната. Освен това двете главни книжовни огнища са имали задача и да създадат книжнина, да преведат съчинения с по-широка, несвързана тясно с богослужението литература, да поставят началото и на самостоятелно книжовно творчество.

Охридското книжовно огнище е създадено от българските владетели, а не е резултат на някаква лична инициатива на Климент, отишъл там, както напоследък се старят да твърдят някои, водени от извъннаучни съображения, защото бил „огорчен, изживявал трагедия, бил в конфликт с княз Борис, не бил съгласен с реформи, които се извършвали с Кирило-Методиевия език в Преслав“, и пр. Има достатъчно исторически извори, познати на всички, които сочат при какви условия за живот и работа е бил поставен от българските владетели Климент Охридски в Кутмичевица, как е бил в непосредствена връзка с Преслав, с двора и книжовниците около него, колко е била слушана неговата дума при най-важни инициативи на владетелите (например на свикания от Симеон събор) и пр. Живата връзка между Охрид и Преслав е и Наум Охридски, който остава по-дълго в Преслав и в края на живота си отива при Климент, за да му помага в неговото дело.

Може ли да се съгласим, че в Охрид и Кутмичевица Климент Охридски „поставя началото на старославянския език“ в България, различен от езика, който се създава в Преслав? Историята не ни дава такива сведения, езиковият анализ — също. Ако Климент Охридски е пишел на „класическия старославянски“, а в Преслав, например Константин Преславски или Йоан Екзарх — на новия източнобългарски книжовен език, то това би трябвало да се отрази най-напред в тяхното лично творчество. Всеки, който би се заел със съпоставки между преводните или оригиналните съчинения на тези и останалите писатели от старобългарския период, не би могъл да намери отклонения, които да говорят за отделни книжовни езици. Да се правят подобни съпоставки в тази статия е невъзможно. Но нека вземем едни и същи текстове в преписи с белези на Охридската и на Преславската школа. Като пример за различията между „старомакедонски“ и „старобългарски“ проф. Андре Вайян сочи преписа на Епифаниевата хомилия от Клоцовия и от Супрасълския сборник. Двата, както установява издателят на това слово А. Вайян,[1] произхождат от един и същ превод. Преписът в Клоцовия сборник е глаголически и, както е известно, принадлежи към най-ранните паметници на Кирило-Методиевата писменост. Разночетенията между двата преписа са от фонетичен, морфологичен, синтактичен и лексикален характер, но въпреки това не са израз на два книжовни езика. Най-чести са замените на една дума с друга, което може да се дължи на навлизане на диалекта на преписвача: *Кл* бєзмлъвы — *С* млъчаньє; *Кл* дръколи (с варианти в други преписи дрєколꙗ, дрьголꙗ) — *С* жрьди; *Кл* соуєтъныимъ — *С* бєзоумъныимъ: *Кл* наковалѣ — *С* наковальнѣ; *Кл* вєльѣ чюдєса — *С* чоудєса вєликаꙗ; *Кл* пастꙑрі — *С* пастоуси. Клоцовият препис съдържа прости аористни форми, а Супрасълският — формите на сигматичния: *Кл* потъкѫ сѧ — *С* потъкошѧ сѧ; *Кл* процвисѧ — *С* процвътошѧ; *Кл* придѫ — *С* придошѧ. Клоцовият препис съдържа формата за минало деятелно причастие първо на -ъ, -ъши, а Супрасълският — на минало деятелно второ на -въ, -въши. Ето един случай на разночетение в Епифаниевата хомилия: *Кл* ѣвль сѧ — *С* ꙗвивъ сѧ. В Клоцовия препис някои гръцки думи са останали непреведени, докато в Супрасълския препис те вече имат старобългарски превод: *Кл* въ акрогониєі камєнь — *С* въ краиѫгльный камєнь. Епентетичното ʌ от Клоцовия препис редовно липсва в Супрасълския: *Кл* подъ зємлєѭ — *С* подъ зємьѭ; *Кл* авлѣєтъ — *С* ꙗвыаѥтъ. Явяват се и фонетични варианти, като: *Кл* блисцаниимь — *С* бльштаниимъ; *Кл* рабы — *С* робы. А ето и различни облици от глаголни форми: *Кл* даръствоуєтъ — *С* дароуѥтъ; вариантни употреби в областта на склонението на имената: *Кл* чловѣкоу — *С* чловѣкови и др. Тези разночетения представят замени на думи или форми в една и съща еднакво построена и от един и същ езиков материал фраза. Запазеният текст от хомилията на Епифаний в Клоцовия сборник е твърде малък, затова и не разполагаме с повече разночетения.

---

[1] A. Vaillant, L'Homélie d'Epiphane sur l'ensevelissement du Christ, Texte vieux-slave, texte grec et traduction française. — Radovi staroslavenskog instituta, knjiga 3, Zagreb, 1958, p. 7—101.

От същия характер са разночетенията, които бяха изнесени в статията „За архаичността на Германовия сборник“[1], извлечени от два неизследвани досега преписа на едно похвално слово на Петър и Павел, което се приписва на Йоан Златоуст (Spuria). Сравняваните преписи са: преписът в Германовия сборник, среднобългарски, от 1359 г., и в Михановичевия хомилиар, сръбска редакция от XIII—XIV в. Докато Михановичевият препис (*М*) отразява по един изключително последователен начин препис на това слово, направен в Преславската школа, Германовият препис (*Г*) ни води към по-стар препис, в който намираме дори думи, известни като моравизми: *Г* кроуна — *М* икона (замяната навярно е резултат на неразбиране при някое от преписванията); *Г* кріжа — *М* крта; *Г* ждрый — *М* скорый. Към тези разночетения можем да изброим още: *Г* рыбарь — *М* рыбитвь; *Г* рыторы — *М* вѣтѵіє; *Г* равно — *М* тъчно; *Г* болєіє — *М* вєщіє; *Г* глаголієтъ — *М* мѣнитъ; *Г* нєизрєчєнный — *М* нєизглаголанный; *Г* мѫдрость — *М* прѣмоудрость; *Г* прѣмѫдрый — *М* вєльмоудрый; *Г* въмѣстилищє — *М* обитѣлищє, и пр. Същото редуване на формите на миналото деятелно причастие, които видяхме в Епифаниевата хомилия, намираме и тук: *Г* сподоблєн сѧ — *М* сподобивь сє; *Г* разорꙿша — *М* разоривьша; *Г* наслаждєн сѧ — *М* насладивый сє. Германовият препис предпочита миналото деятелно първо причастие. Михановичевият препис[1] съдържа типичните особености на Супрасълския сборник, които го характеризират като източнобългарски паметник, и това се отнася до целия паметник, за който има пълни основания да се смята, че като цяло е бил преписан от сборник, поне веднъж преписан в източнобългарски области и подчинен на нормите, спазвани в източнобългарската школа. На тях се дължат тези системни замени на точно определени лексеми и на предпочитането на едни от съществуващите като дублети морфолого-синтактични единици, като например двата вида аорист, двата вида минало деятелно причастие (I и II); синонимните и до днес в българския език форми на пасивума — простата форма от глаголи със сѧ (нѫждаахѫ сѧ), и сложната пасивна форма (нѫдими бываахѫ); запазването на непреведени гръцки думи (обикновено църковни термини) срещу преведени и пр.

---

[1] Д. Иванова-Мирчева, За архаичността на Германовия сборник — старобългарски писмен паметник от X в., Български език, XVI, 1966, кн. 5, стр. 495—501.

В цитираната под линия статия върху Михановичевия хомилиар са изнесени значителен брой такива случаи. Те говорят, че в паметници, възникнали на изток, ще намерим врачь вм. балї, врачьство вм. бальство, величьство вм. великота, братъ вм. братръ; ковьчегъ вм. крабий; отишие вм. анкира; жърцъ вм. иереи; и пр.

В допълнение ще дадем няколко примера от разночетенията, които се явяват в словото за Благовещение (от Супрасълския сборник) и преписа в Германовия сборник. Редовно се заменят: *Г* девица — *С* дѣваꙗ; *Г* крабий — *С* ковьчегъ; *Г* балий — *С* врачь; *Г* анкира — *С* отишие; *Г* въселичьскы — *С* вьсачьскы и др. Германовият препис системно взема минало деятелно първо причастие, а Супрасълският — минало деятелно второ: *Г* ѡсѫждеи — *С* осѫдивъи и пр.

В своята граматика А. Вайян определя като „старобългарски", а не „старославянски" формите на сигматичния аорист (стр. 264—266 от руския превод). Причината е, че не се среща този тип аорист в Синайския псалтир, Клоцовия сборник и Мариинското евангелие, обаче в Асемановото евангелие и в Зографското тези форми са равноправни със старите. От това авторът на граматиката прави заключение: „сохранение старых форм аориста в старославянском языке и церковнославянских памятниках указывает скорее не на их древность, а на их западный характер". Миналите деятелни причастия се разглеждат на стр. 274—275, параграф 162. Като начало на тенденция да се заменят причастията на -ъ, -ъши с причастия на -въ, -въши в Супрасълския сборник се отбелязва един пример. — 311[6]. В същност явлението е много широко застъпено и може да се смята като характерна и системна проява на предпочитанията на източнобългарските книжовници. Същото се отнася и до предпочитането на единия от начините за израз на страдателно значение (пасивум).

Приведените примери могат да служат за доказателство, че в Охридската и Преславската школа не са били създадени два отделни книжовни езика. Тук би могло да ни се възрази, че разглеждаме преписи, чиито преводи са възникнали „на единия език" и при преписването им от „другия език" в тях са навлезли само „елементи" (срв. А. Вайан, Ръководство . . ., стр. 18). Съвършено същото отношение между двете старобългарски школи обаче показват и различните преводи на един и същ гръцки оригинал. Германовият сборник съдържа два неизвестни досега в науката превода на Словото за четиридесетте мъченици от Севастия и на Епифаниевата хомилия за погребение. Първото слово е познато като № 5 от Супрасълския сборник. По езикови особености то се отнася към Преславската книжовна школа. В Германовия сборник намерихме същото слово, но в друг превод, със западнобългарски белези. Пълното изследване на новонамерения текст в сравнение с текста в Супрасълския сборник и с гръцкия оригинал е предмет на специална студия.[1] Ако се водим от схващането, че в Източна България е съществувал друг книжовен език, старобългарски, то би трябвало именно такъв един текст, който несъмнено е преведен там, да бъде написан на него. Огромният материал от лексикален, морфологичен, синтактичен, словообразователен и фонетичен характер обаче говори категорично, че в двата превода, правени независимо един от друг, като често един и същ гръцки пасаж се превежда по напълно различен начин, със синонимни езикови средства, се отразява един и същ книжовен език, вече доста развит и разработен. Същият извод може да се направи и от новонамерения превод на Епифаниевата хомилия, чието пълно издание се подготвя.[2]

---

[1] Дора Иванова-Мирчева, Хомилиарът на Михалович, Известия на Института за български език, кн. XVI, 1968, стр. 381—391.

Посочените в настоящата статия и в цитираните подробни изследвания случаи показват извънредно голямо сходство с изводите, до които достигна В. Ягич в своя изключително ценен труд върху произходната история на Кирило-Методиевия език.[3] Както се знае, в този труд се подлага на пълни изследвания развоят на преписите на каноничните книги. Установяват се същите замени, на първо място лексикални; непреведените от гръцки думи-термини в по-късните преписи се превеждат; явяват се замени на някои именни или глаголни форми от типа на посочените по-горе и пр. Но Ягич никъде не прави заключение, че това са прояви на два езика. За него съществуват белези на „по-архаичен“ и на „по-нов езиков тип“. Той не ги свързва дори с школи. Всички тези замени са израз на едно естествено развитие на Кирило-Методиевия език. Към това ние бихме добавили: резултат на факта, че този книжовен език съществува върху своя родна, жива говорна база.

Но измененията, които настъпват в преписите на каноничните книги, на неканоничните и в по-късно направените преводи или написаните оригинални съчинения, не са стихийни. В тях се отразяват предпочитанията, в известен смисъл нормите на двете старобългарски школи, в които несъмнено се проявява и местна диалектна основа. Навлизането на местни диалектни черти е напълно закономерно явление за един развиващ се книжовен език, който няма достатъчно изразни средства, а същевременно му липсва и здрава книжовна норма. И старогръцкият език, както се знае, се състои от няколко диалекта, на които има написана литература с неувяхваща слава: атическо-йонийския диалект, еолийския и дорийския. Въпреки различията между тях те никога не са били обявявани за различни книжовни езици.

---

[1] Дора Иванова-Мирчева, Непознат вариант от старобългарския превод на *Μαρτύριον τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων τεσσαράκοντα μαρτύρων τῶν ἐν Σεβαστείᾳ μαρτυρησάντων*, Известия на Института за български език, т. XVII, София, 1969, стр. 51—110.

[2] Д. Иванова-Мирчева, Неизвестен превод на Епифаниевата хомилия за погребение (вж. по-нататък, в настоящия сборник).

[3] V. Jagić, Enstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache, Berlin, 1913.

Двете старобългарски книжовни школи са все още недостатъчно изследвани. Нужно е да бъдат издирени и съпоставени още преписи, и то на неканонични текстове, за да може да се установят нормите, които, макар и не в днешния смисъл на тази дума, явно са съществували в тях. Необходимо е да се изследват и по-ранните фази от развитието на руската и сръбската редакция, които пазят много от произведенията на старата българска преводна и оригинална литература, изчезнали у нас. Недостатъчно са изследвани промените, които са претърпявали преписите, направени на руска и сръбска почва. Тези промени не са само фонетични, а засягат и текста, въвеждат някои морфологични, синтактични и лексикални елементи, чужди на оригинала, като същевременно и задържат някои типични старобългарски архаични черти, които един среднобългарски препис би променил, подчинявайки се на естественото развитие на живия български език. В посочените по-горе мои изследвания върху преписи на хомилии от Германовия, Супрасълския, Клоцовия сборник и Хомилиара на Миханович има такива случаи. От тях е все още рано да се правят обобщаващи заключения, които трябва да се облегнат на по-широка база от такъв сигурен материал.

Тук ще се спрем на някои наблюдения в текста на словото за Преображение на Йоан Екзарх Български. Много известно и разпространено в руски преписи, то бе открито в Германовия сборник в среднобългарски препис. За първи път произведение на Йоан Екзарх бе намерено в български препис. Съпоставката с някои преписи от руска редакция, между които е и издаденият от Бодянски,[1] показа, че на руска почва словото преди всичко има два варианта. Германовият препис съдържа пълния текст и съвпада с издавания от Бодянски. Руските преписи на словото, които се свързват с текста на Бодянски, произхождат от един общ корен, т. е. Екзарховото слово е било преписано веднъж, русизирано в известна степен и после този извод вече е продължил своя живот в Русия. Съпоставката на руските преписи със среднобългарския донесе много интересни факти, които не могат да бъдат изнесени тук.[2] Ще отбележим само: 1) последователна замяна на архаичната употреба на личното местоимение за м. р. ед. ч. вин. пад. и от Германовия препис с єго в руските; 2) несистемно изпущане на кратките местоименни форми за дат. пад., типични за езика на Йоан Екзарх; 3) последователно използваната в Герм. архаична условна форма с би вм. бы руските преписи обикновено заменят с бы; 4) напълно неразпадналите се причастни конструкции в Герм. в руските преписи са разколебани и често се заменят с verbum finitum; 5. съюзът бо от Герм. редовно се пропуща в руските; вєлии от Герм. се заменя с вєликъ в руските; дѣльма — с радй; жє — с и; испръва — с искони; крѫчина — с жлъчь и жєлчь; младєницѣ — с младєнєцъ; порода — с рай; сѣнь — със скиний; тачє — с и пакы; съюз ти — с и; тъчиѭ — с токмо и пр.

Тези факти ни карат да предполагаме, че руските преписи са се подчинявали на някакви норми, които са заличили редица от най-характерните белези на Екзарховия език. Но и тук по-общи изводи засега не са възможни.

---

[1] О. Бодянский, Славянорусские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского, Москва, 1848, Чтения... III, № 7.

[2] Срв. Дора Иванова-Мирчева, Йоан Екзарх Български, Слова, т. I (под печат).

В заключение трябва да се изтъкне, че тенденцията да се нарушава пълната синонимия между термините старославянски и старобългарски с териториално ограничаване на термина старобългарски, с премълчаването му или с въвеждане на нови термини не може да се приеме, защото противоречи на научната истина. Онова, което предстои да се извърши в славистиката и българистиката, която изучава тези въпроси, е да се засилят изследванията, като се предпочитат неканоничните паметници като по-неизследвани; да се сравнят паметници и в среднобългарски преписи, и в преписи от чуждите редакции, с които са богати книгохранилищата по цял свят. Тепърва тогава, стъпили върху здравата почва на изследваните факти, учените ще имат право да подложат на преоценка, ако е нужно, и терминологията.

* * *

Терминологичното разноезичие, което засяга старобългарския период, дава отражение и върху среднобългарския, който обхваща XII—XV в. На увлечението на някои слависти да наричат този период от развоя на българския език „среднобългарска редакция на старославянски“ бе посветена статия, публикувана на страниците на Rocznik slawistyczny.[1] Тук ще си позволим да повторим само заключенията, формулирани в 7 точки:

1. Развитието на българския книжовен език представя дълъг и сложен исторически процес, който започва от IX—X в.; минавайки през епохи на разцвет и упадък, водено от историческата съдба на българския народ, то продължава и до днес.

2. В никой период от развоя на българския език няма никакви научни данни да се смята, че може да се говори за двуезичие.

3. Българската езикова историческа наука отделя периода от XII до XV в. като среднобългарски период. Това е един преходен период, в който са най-интензивни онези основни процеси в езиковото развитие, които постепенно довеждат до основни промени в системата на езика — създават ново качество, аналитизъм, който замества стария синтетизъм, типичен за старобългарския език. Няма никакви основания за български да се признава само оня език, който е с аналитичен строй.

4. Среднобългарският период не дава основание да се говори за среднобългарска редакция. Той се характеризира с две важни противоположни черти: книжовниците от XIV в. в лицето на патриарх Евтимий и цялата му школа, водени от стремеж да поправят изпълнилите се с еретически елементи богослужебни книги, изкуствено връщат нормите на книжовния език назад, към старобългарските. Това безспорно не може да се смята за редакция. Но не е редакция и другата основна, противоположна черта: въпреки специалната грижа за спазване на закоренелите норми, в езика на книжнината проникват непрекъснато нови елементи от развиващата се система на говоримия език.

Основният белег на една езикова редакция е вмъкването на чужди, готови елементи в друга езикова основа, срещането и взаимодействието на две различни езикови системи. Случаят с българския език от среднобългарския период съвсем не е такъв.

---

[1] Дора Иванова-Мирчева, За така наречената „среднобългарска редакция на старославянски“ — Rocznik slawistyczny, t. XXIV, cz 1 (1965), стр. 35— 48.

5. Терминът среднобългарска редакция на старославянски не може да бъде оправдан от гледище на езиковата история на българския език, зарегистрирана в огромен брой паметници, пазени в България и в чужбина, както издадени, така и неиздадени.

6. Каквито и схващания да има за създаването и формирането на общ старославянски език и за негов по-късен продължител църковнославянски, в интереса на научната истина е да се отчита винаги специфичното положение на българския език и на неговата история.

7. Паралелно с развитието си на българска почва Кирило-Методиевият език се възприема и от други славянски и неславянски народи и получава различни редакции. Единият процес не заменя, нито отменя другия. Те са тясно свързани, резултат на тесните, вековни културни и исторически връзки на българите с другите южни славянски народи, с руси, румъни, чехи. Тези връзки безспорно се изразяват във взаимни влияния и взаимодействия и между книжовните езици на тези народи, дават отражение и върху българския книжовен език (стр. 47—48).

* * *

В 1966 г. излезе една статия на скопската езиковедка Радмила Угринова „Споменици на старомакедонската писменост“.[1] За авторката съществуването на старомакедонски език наред със старобългарския е вече несъмнен факт, за който не са нужни дори доказателства, нито справочен апарат, който изобщо липсва в цялото изложение. Достатъчно е да се каже: „Во наше време во славистиката (А. Вајан и други) ги употребуваат термините старомакедонски и старобугарски, за да се означи разликата во јазикот на нај старата словенска писменост во Македонија и во Бугарија“ (стр. 65). Според авторката в науката е правена и периодизация на историята на македонския език. За съжаление и тук не виждаме никакви бележки или обяснения, които да ни посочат кой и кога в славистиката е правил такава периодизация. Така например Блаже Конески в своята „История на македонския език“[2] не прави открита периодизация, а се придържа негласно към периодизацията на българския език.[3] Радмила Угринова пише, че под термина среднобългарски „... од одамна познатите причини се подведени и сите книжевни споменици што настанале во Македонија и од тоа време и што носат видливи карактеристики на современиот македонски жив говор. Но покрај ваквото третирање на тој период од развојот на македонската книжнина и јазик во науката се повеке се тврдува ставот, дека токму тоа е период на средномакедонскиот јазик и средномакедонската писменост“ (стр. 65). Ако става дума за „отдавна познати причини“, те са, че няма никакви научни основания да се делят изкуствено, по географския белег (понякога и просто по мястото, където са намерени), писмените среднобългарски паметници на паметници, представители „на два езика“. Рецензентите на историята на македонския език на Бл. Конески, цитирана по-горе, са направили пълен разбор на този период до XV в., като са подложили на преценка всички данни от фонетичен, морфологичен, синтактичен и лексикален характер, върху които се базира авторът. Тук не е нужно да се повтаря изтъкнатото в рецензията. Важно е да се подчертае, че твърденията на Р. Угринова, че в науката се затвърдявало мнението за необходимост от отделяне на средномакедонски период и паметници, остават напълно без подкрепа.

---

[1] Радмила Угринова, Споменици на старомакедонската писменост, Словенска писменост — 1050-годишнина на Климент Охридски, Охрид, 1966, стр. 63—69.

[2] Блаже Конески, Историјя на македонскиот јазик, Скопје — Белград, 1965, стр. 103.

[3] Пиринка Пенкова и Петр Илчев, К вопросу о македонском языке и его истории, Балканско езикознание, XII, София, 1967, стр. 5—36.

Като „средномакедонски паметници“ авторката определя: Добромировото евангелие, Листовете на Ундолски, Григоровичевия паримейник, Битолския триод, Охридския апостол, Слепченския апостол, Изборното евангелие на поп Йован, Болонския псалтир, Вранешничкия апостол и Изборното евангелие от Радомир. Към всеки от изброените паметници Р. Угринова дава крайно бегла характеристика, която е абсолютно недостатъчна, за да се убеди някой, че тези паметници трябва да се отделят от цялата група на среднобългарските. По почти повсеместната употреба на ъ в Листовете на Ундолски и, обратно, почти само ь в Добромировото евангелие авторката ги причислява към Охридската школа. Основният делитбен белег е вокализацията на ъ и ь в силна позиция в о и є. Като отличителна черта на Григоровичевия паримейник е посочена употребата на ѕ, означено като ꙃ. За да покаже „новите македонски черти“ в езика на Битолския триод (единствените, които посочва), авторката взема текст, който е в същност от приписката към паметника. Болонският псалтир също е определен като „средномакедонски“ паметник, тъй като в него се смесвали носовките (sic!), и освен вокализацията на еровите съдържал „типични македонски черти“ като є, нѣ (!) (3 л. ед. ч. от глагола сум), наставка -мє за мн. ч.: имамє, вѣмє (!); употреба на буква (!) ѕ вм. з, ѕвѣздꙑ, ѕвѣръ. Трябва човек да не познава българския език, за да сметне за типични „средномакедонски черти“ изброените примери, характерни за целия български език във всички географски области на България.

Не могат да помогнат на авторката като делитбен белег и случаите от задпоставен член, смесването на падежните форми и тенденцията да се употребява общ падеж, които намира в Охридския апостол. Към изброените паметници тя добавя и Слепченския апостол, един паметник с подчертани източнобългарски черти.

Явно е, че авторката на статията се води не от езиковите факти, които говорят за пълно единство на отделните от нея паметници с всички останали среднобългарски паметници. Нейните съображения са от съвсем друг характер и би било много по-целесъобразно да им се намери друг начин за изказ, а не да се обличат в една отречена от науката форма.

* * *

1100-годишнината от смъртта на създателя на славянската писменост и култура Константин Философ поставя пред славистиката наред с многото задачи по изследване на недостатъчно изследваните въпроси и проучването на много непроучени паметници и задачата: да избистри своята терминология, да я изчисти от извъннаучните наслойки и я направи годна за обща употреба.

СОЛУНСКИТЕ СЛАВЯНИ И ПРОИЗХОДЪТ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

ВАСИЛКА ТЪПКОВА-ЗАИМОВА

През есента на 1966 г. в Солун беше организирана тържествена сесия по случай 1100-годишнината на Кирило-Методиевото дело. Във връзка с тази сесия беше издаден *Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ τόμος ἑόρτιος ἐπὶ τῇ χιλιοστῇ καὶ ἑκατοστῇ ἐτηρίδι*, I, 1966, от името на Солунската митрополия и Богословския факултет на Солунския университет. В някои статии от този сборник отново се повдига един въпрос, по който у нас вече отдавна не се спори, именно въпросът за произхода на двамата солунски братя.

Още в първата статия на *Π. Χρηστοῦ*, *Ἐπιδιώξεις τῆς ἀποστολῆς Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου εἰς τὴν κεντρικὴν Εὐρώπην*, се критикува схващането на Е. Георгиев (Кирил и Методий и развитието на българската култура — Тържествена сесия за хиляда и сто годишнината на славянската писменост, София, 1965, стр. 5—45), че Кирил и Методий са от славянски или частично от славянски произход. В същата статия се прокарва мнението за изключително църковно-мисионерския характер на делото на тия „елински апостоли“ сред славянския свят. В следващото изследване, публикувано в същия сборник от *Т. Ἀναστασίου*, *Ἡ κατάστασις τῆς παιδείας εἰς τὸ Βυζάντιον κατὰ τὴν διάρκειαν τοῦ θ' αἰῶνος*, се изтъква, че блестящото образование, което тия двама „елини“ получили в Цариград, е било достатъчно, за да се подготвят те за своята мисия сред славяните от тогавашната епоха. Въпросът е поставен най-конкретно в статията на *Κ. Μπόνη*, *Οἱ ἅγιοι Κύριλλος καὶ Μεθόδιος οἱ τῶν Σλάβων ἀπόστολοι καὶ ἡ βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημήτριου Θεσσαλονίκης*. Авторът на това изследване Константин Бони е направил цяло генеалогично дърво на двамата братя. Започнал от Платон, вуйчото на Теодор Студит, през семейството на Константин VI, императрица Теодора и пр. той достига до „друнгария Лъв“ и Мария, родители на Константин-Кирил и Методий. За роднина на двамата братя той смята дори и патриарх Фотий и император Михаил II. Цялата тая постройка почива на откъслечни данни в писма и други писмени извори в продължение на около два века, без да е намерена каквато и да е пряка нишка между всички изброени прочути лица и Лъв (име, най-често срещано във византийската епоха) — бащата на двамата братя. А защо никой хронист или житиеписец нищо не е споменал за блестящите роднински връзки на двамата мисионери, и то в една епоха, когато произходът е имал голямо значение за всички панегиристи? Авторът естествено не е могъл да отговори задоволително на този въпрос.

Ясно провежданата линия за „елинските апостоли“, която срещаме в този сборник, издаден неотдавна, ни дава повод да подхванем отново въпроса за произхода на Кирил и Методий. Този въпрос според нас има две страни. Безспорен факт е, че братята отиват в Моравия като мисионери на Византия, и то не само на патриаршията. Замислената мисионерска дейност сред моравските славяни е огромно, добре обмислено и организирано дело, в което духовната и светската власт в Цариград здраво се държат ръка за ръка. Въвеждането на християнството сред съседните на империята народи и въвличането им по тоя начин в нейната сфера на влияние е един от трайните и любими похвати на прочутата византийска дипломация. Мисията в Моравия и Панония е част от този голям план на цариградските управляващи кръгове. Но замислено като оръжие в ръцете на империята, делото на солунските братя става в последна сметка най-мощното оръжие, обърнато срещу нея. Това се осъществява, след като продължителните и сложни интриги на западния свят събарят всички постижения на двамата братя сред моравците и българската земя приютява техните ученици. Писмеността, дадена на българските славяни, ги спасява от заплахата да споделят съдбата на събратята си, заселени в Тесалия, Пелопонес и пр., т. е. да изгубят етническия си облик сред вълната на „реелинизация“ на същинска Гърция. Същевременно благодарение на далновидната за момента политика на княз Борис и неговите помощници българската държава постепенно се превръща в книжовно огнище на тая книжнина, от която по-късно ще черпят и други славяни.[1] Ето защо делото на Кирил и Методий принадлежи на всички славяни и на първо място на българите, независимо от това, дали по рождение те са били елини, славяни или от каквато и да е друга народност, съществуваща в онова време.

Не смятаме прочее, че въпросът за произхода на Кирил и Методий е въпрос на национален престиж за нас. Той е въпрос на известно уточняване. Затова ще се постараем към изказваните досега мнения да добавим някои съображения: защо от историческа гледна точка можем да смятаме, че двамата солунски братя са от славянско потекло.

В своето мощно и продължително настъпление на юг големите славянски маси от т. нар. българска група са се спущали твърде често по пътя Морава—Вардар към Солунското поле.[2] Имаме известно основание да смятаме, че още в първата половина на VI в. в Солунско вече е имало славянско население, макар и още неуседнало, бродещо, живеещо от плячкосване.[3] По-късно, в периода между края на VI и края на VII в. по тия места се установява компактна славянска маса, която е в постоянна борба с официалната византийска власт. За събитията от тоя период разполагаме с един богат извор от местен характер — Чудесата на св. Димитри Солунски. Тези Чудеса изобилствуват с легенди и преувеличения, както всички хагиографски текстове, но дават и много подробни сведения за отношенията между Солун и „варварите“-славяни, които идват като нашественици и врагове и постепенно се превръщат в уседнало население.[1] А тия отношения са сложни и променливи. В началото проникналите насилствено славянски племена са живеели един вид паразитно във византийските земи: били са управлявани от свои князе — *ἄρχοντες*, — а не от управници, назначавани от византийската администрация. Те не плащали определен данък на централната власт и не били задължени да дават военни контингенти. Понеже централната власт е била твърде много заета с войни на различни страни и главно с грижата да отбранява столицата и нейния близък хинтерланд, често пъти големите градове, като Солун в Македония, Патрас в същинска Гърция и пр., са били принудени сами да организират отбраната и сигурността си. Затова те воювали с нежеланите нашественици, а понякога дори сключвали мирни договори помежду си. Такъв случай имаме например с велеезитите, които се били установили в Гърция около Тива и Деметриада по време на петото славянско нападение над Солун, т. е. около средата на VII в. В този период те били в договорни отношения със Солун, който в момента бил обсаждан от сагудатите, ринхините и стримонците, и солунчани проводили при тях пратеници, за да подсилят прехраната си. А само около тридесет години по-рано, т. е. към двадесетте години на VII в., същите тия велеезити сами участвували като нападатели на Солун в т. нар. трета славянска обсада на града. От друга страна, споменатите стримонци по-късно се превръщат в един вид федерати на империята (*σύμμαχοι*), които като опитни стрелци били длъжни да помагат на солунчани в защитата им срещу арабската обсада на града в 904 г. В подобно положение намираме още в края на VII в. и посочените по-горе драговити: по време на идването на първобългарската дружина на Кувер и Мавър те получили нареждане от византийското управление да им доставят храни. Най-после и за сагудатите научаваме, че в края на IX и началото на X в. (а вероятно и от по-рано) те също вече са били, както драговитите, уседнало население между Солун и Верея (дн. Бер), търгували са и със солунчаните, и с българите, тъй като по това време вече границите на българската държава били близо до Солун. Някои от тях дори плащали данък не на Солун, а на българската държава. Бихме могли да изброим още данни, които показват как постепенно славянските племена в тия части на империята — а така е било и в други части на византийска територия — се превръщали постепенно от самостоятелни и вражески настроени (*αὐτόνομοι, αὐτοδέσποτοι, ἰδιόρυθμοι*) в данъкоплатно население, понякога по-определено във федерати (*σύμμαχοι*), т. е. във военно, гранично поселение, което имало задължение да пази имперските гранични зони.[2] Минавайки в тази нова фаза на отношенията си към империята, тези вече подвластни на империята ни славяни не са били управлявани от своите *ῥῆγες* или *ἄρχοντες*, а от управители, назначавани от византийската власт. Макар и понякога да са били пак от славянски произход, тези византийски управители са имали за задача да държат в покорство новите поданици или полуподаници на империята, които не всякога са били склонни на вярност към провинциалната власт.[1]

---

[1] Вж. общо М. Войнов, Някои въпроси във връзка с образуването на българската държава и покръстването на българите, Известия на Института за история, X, стр. 290 и сл. и посочената там литература.

[2] Вж. Й. Заимов, Заселване на българските славяни на Балканския полуостров, Проучване на жителските имена в българската топонимия, София, 1967, стр. 100.

[3] Вж. В. Тъпкова-Заимова, Нападения „варваров“ на окрестность Солуни в первой половине VI в., Византийский временник, XVI, 1959, стр. 3 и сл.

---

[1] За този извор вж. посочената литература в Гръцки извори за българската история, III, 1960, стр. 88—89.

[2] Вж. V. Tăpkova-Zaimova, Sur quelques aspects de la colonisation slave en Macédoine et en Grèce, Etudes balkaniques, I, 1964, p. 117 sq.

Може би под влияние на презрителния начин, с който византийските автори говорят за всички „варвари“, в научната и популярна книжнина все още понякога се пише, че славянобългарските заселници са стоели много под нивото на византийското провинциално население. Това гледище господствува например в гръцката литература. Тук не е мястото да изтъкваме характера на културата, която идващите на полуострова са носели със себе си и която естествено в началния период на нашествията им е била различна от византийската провинциална култура. Трябва обаче да се каже, че в контакт с останалото население, което те заварват в новите си заселища, славяните много скоро се включват като градители на обществения и културния живот на империята.

Византия е била държава, съставена от население много пъстро по етнически състав. Характерно е, че в нея етническата принадлежност не е имала особено значение.[2] Значение е имало признаването на върховната власт на императора и след това приобщаването към християнската религия. Всеки поданик, отговарящ на тия условия, е можел да достигне и до най-високите длъжности в държавното управление, в църковната йерархия, във войската. В IV—V в. много висши длъжности са били заемани от готи, в по-късно време е имало например императори арменци и пр. Имало е и немалко славяни, които още през VIII—IX в. получили високи санове и постове. В своята статия „Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX в.“ Ив. Дуйчев е посочил няколко такива случая. Между 766 и 780 г. славянинът Никита е бил цариградски патриарх. През управлението на Теофил и Михаил III славянинът Дамян носил титлата патриций и имал високата дворцова длъжност паракимомен (началник на спалниците). Той дори бил иградил манастир в Цариград. По време на император Василий I славянинът Андрей бил подстратег на тема Опсикион в Мала Азия. Славянинът Тома, който вдигнал голям бунт срещу Михаил II през 821 г., заемал преди това висока длъжност във византийската войска.[3] Към тия примери могат да се добавят и други. Да споменем например славянина Василица, който в началото на X в. бил фаворит на император Александър и разпилявал дворцовата хазна.[4] Нека отбележим, че всички споменати лица носят християнски имена, което показва, че те са се издигнали във войсковата или друга йерархия по този път. Това показва, от друга страна, че е имало и много други такива славяни християни, които са участвували в обществения живот или в църковния клир, но ние не знаем, че са именно такива, понеже в изворите няма изрично упоменаване за потеклото им.

Но понеже говорим по-конкретно за славяните, заселени в Солунската област, искаме да подчертаем, че дори в периода, когато те са се намирали във вражески отношения към империята, измежду тях е имало хора, които са се били издигнали твърде много по пътя на онова, което можем да наречем византийска култура за това време. Така например по време на петата славянобългарска обсада се отличил „един човек от същия славянски народ, опитен в постъпките си и в делата си и разумен“. Този майстор техник направил модел на бойна машина — „кула от добре сглобени дървета и поставена на колела и някакви цилиндри“[1]. Впрочем при последните обсади на Солун имало и други подобни майстори и изобщо обсадната техника на славяните не отстъпвала на византийската. По същото време, т. е. приблизително през втората половина на VII в., князът (ῥῆξ) на ринхините Пребънд бил взет в Цариград като заложник. Той говорел „ромейски“ — казва анонимният съставител — и понеже носел „ромейско облекло“, никой не можел да го отличи от останалите цариградчани, което му помогнало да избяга и да се укрие.[2] Какво чудно има тогава, че един или два века по-късно срещаме отделни лица от това население да участвуват като видни представители на византийския духовен или обществен живот?

---

[1] Вж. V. Tăpkova-Zaimova, Sur quelques aspects, стр. 121—122.

[2] Вж. P. Lemerle, Invasions et migrations dans les Balkans, Revue historique, 1954, p. 273.

[3] Известия на Института за българска история, VII, 1957, стр. 252.

[4] Вж. Theophanis Continuati Chronographia, ed. Bonn., p. 379 — Гръцки извори за българската история, V, 1964, стр. 125.

Конкретно пък за случая Кирил и Методий в подкрепа на предположението за славянския им произход е обстоятелството, че при подготовка на религиозни мисии се избират обикновено лица от местен произход. Нека припомним само случая с Улфила, готския епископ, който в IV в. е натоварен да създаде писменост за готите, заселени в днешна Северна България, и който превежда Писанието на готски.[3] Първите писмени старобългарски паметници свидетелствуват, че създателите на славянската писменост са познавали основно фонемната система на славянобългарския език от това време. А това предполага основно познаване на този език, а не само школска подготовка. Ето защо имаме основание да предполагаме, че Лъв, бащата на двамата братя Кирил и Методий и на останалите им пет братя и сестри, е бил славянин християнин от местното солунско население и е имал високо положение в този град, втори след столицата. В житието на Кирил се казва: Львь, прѣдрьжє сань дроунгарьскый подь стратигомь.[4] Според Дуйчев[5] той е имал „друнгарския сан подстратег“, т. е. заемал е военната длъжност друнгарий, но е бил същевременно и подстратег — бил е нещо повече от обикновен стратег. По-сполучливо ни се вижда тълкуването на Дворник[6], който превежда: „друнгарски сан под властта на стратег“.

Според нас по това време длъжността друнгарий е свързана с флотата.[7] А това би означавало в конкретния случай, че Лъв е имал началническа длъжност на солунските морски единици, като естествено е бил подчинен на стратега — солунския военен управител (може би значението „стратег“ отговаря тук на длъжността „епарх“, която се среща например в Чудесата). Това е висока длъжност, но все пак от провинциален мащаб, а видяхме, че по същото време е имало славяни, които са заемали и по-високи постове в самата столица.

---

[1] Вж. Гръцки извори..., III, стр. 155.

[2] Пак там, стр. 145.

[3] Вж. Philostorgii Historia ecclesiastica, ed. Bidez, p. 17 — Гръцки извори за българската история, I, 1954, стр. 30—31.

[4] Вж. А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 30.

[5] Вж. Ив. Дуйчев, Стара българска книжнина, I, 1943, стр. 177—178.

[6] Вж. F. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome au IX s., Paris, 1926, pp. 2, 19, 350. Дворник обаче смята Кирил и Методий за гърци.

[7] Вж. L. Bréhier, Les institutions de l'Empire Byzantin, Paris, 1949, pp. 126—127.

Методий пък получил първоначално от императора кнѧжєниѥ… дьржати словѣньско,[1] за което Дворник изказва предположение, че може да се е намирало по Струма.[2] В същото житие на Методий има едно изречение, което наистина би могло да внесе известно разколебаване относно славянския произход на последния. Там се казва така: да бы проучилъ сѧ вьсѣмъ обычаємъ словѣньскымъ и обыклъ ѧ по малоу.[3] За това изречение Дуйчев дава следното обяснение: „Думите на житиеписеца не могат да се тълкуват като указание за гръцкия произход на светите братя, а като признание, че тъкмо пребиваването на Методия между сродните славяни е било повратна точка в неговия живот, за да го отклони от византизма и духовно да го подготви за бъдната дейност като славянски просветители.“[4] Според нас този израз означава не че Методий „се откъсва от византинизма“, а че отива в съответното княжество именно като византийски архонт, като представител на официалната византийска власт. А видяхме по-горе, че през IX в. е имало твърде много такива византийски управители на подчинените вече славянски области.

Впрочем и двете жития, от които дадохме тук кратките данни за солунските просветители, са сравнително ранни паметници. Други по-достоверни сведения нямаме. За византийските книжовници, заети да описват главно събитията, свързани със столицата, дейността на Кирил и Методий е била странична и те не са ѝ отделили внимание. Поради това смятаме, че в случая по-важни са общите съображения от исторически характер, познаването на епохата и на начина, по който обществените дела са се уреждали при конкретни обстоятелства. Ако е въпрос да се позоваваме на по-късни паметници, то ние в такъв случай бихме могли да кажем, че имаме изрично свидетелство за потеклото на Кирил и Методий. Това е Краткото Кирилово житие, известно в няколко преписа от XV—XVII в. В него изрично се казва за Кирил родом сын блъгаринь.[5] А известно е, че след X в. и византийски, и български писатели често пъти заменят термина „славяни“ с „българи“, тъй като по това време вече изчезва етническият дуализъм между първобългарите и славяните от българската група. Разбира се, ние не можем да се позоваваме само на такова късно свидетелство за потеклото на двамата славянски просветители. Но това свидетелство показва поне като какви ги е чувствувало българското население през средновековието. Затова пък досега не е намерен никакъв паметник, било той византийски, било западноевропейски,[6] било писан на някакъв славянски език, в който да е споменато изрично, че те са „елини“.

---

[1] Вж. Балан, пос. съч., стр. 86.

[2] Вж. Dvornik, пос. съч., стр. 15 и сл.

[3] Вж. Балан, пос. съч., стр. 87.

[4] Вж. Дуйчев, Стара българска книжнина…, стр. 191.

[5] Вж. Й. Иванов, Български старини из Македония, София, 1931, стр. 284.

[6] Наистина неизвестният съставител на „Покръстването на баварци и каринтийци“, който е съвременник на Методий, казва на едно място: „Най-сетне един грък на име Методий изнамерил славянска азбука и превел мъдро от латински език учението на Римската църква и свещените латински книги.“ Но в една добавка към същото съчинение е дадено следното уточнение: „Известно време след него (т. е. каринтийския епископ Хосбалд) дошъл един славянин от пределите на Истрия и Далмация на име Методий, който изнамерил славянската азбука.“ Вж. М. Kos, Conversio Bagoariorum et Carantanorum, Razprave Znanstvenega društva v Ljubliani, 11. Historični odsek, v Ljubljani, 1936, p. 139, 1—9; p. 140, 13—25. Въпреки че не е точно посочването за Истрия и Далмация, все пак в този втори пасаж авторът ясно казва за Методий, че е славянин. Очевидно в първия пасаж се има пред вид неговото един вид „поданство“, а не етническата му принадлежност.

КИРИЛОВОТО ОПРЕДЕЛЕНИЕ НА ФИЛОСОФИЯТА

БОЖИДАР ПЕЙЧЕВ

Известно е, че в Пространното житие на Константин-Кирил Философ се намира една Кирилова дефиниция на философията. Тя гласи: **божиꙗмь и чловѣчамь вещемь разоумь, ѥлико можеть чл҃вѣкь приближити сє боѕѣ, и ꙗко дѣтелию оучить чловѣка по образоу и по подобию бꙑти сьтворьшомоу и.**[1]

Тази дефиниция е била предмет на научен интерес. Автори, които са ѝ посветили специално внимание, са Е. Георгиев[2] и А. Бънков[3]. Но доколкото Кириловата дефиниция на философията е преди всичко обект на изследване от страна на историята на българската философска мисъл, то историко-философската интерпретация, която ѝ се дава в работите на цитираните автори, е недостатъчно изчерпателна. Можем да твърдим, че това се е получило като резултат от липсата на проведен докрай строг историко-философски анализ, който да си служи с метода и системата от категории и понятия на науката история на философията. Така например проф. А. Бънков намира, че в дефиницията ясно проличава Кириловото разбиране за философията като за интелектуална дейност, занимаваща се „с проблемата за познанието на света, т. е. с гносеология и логика, с основните принципи на света (онтологията) и с етиката, която има за предмет човешките неща, нравствения живот и поведението на човека. Като представител на християнската религия и философия [разр. моя — Б. П.] Кирил обръща особено внимание на проблемите на етиката, как човек може да стане добродетелен (нравствен) като бог, по образ и подобие на който е създаден. Той провежда идеята, че нравствеността е свързана с религията, с бога... Неговото определение на философията е религиозно обагрено и не остава място за материалистическата философия, която не признава бога и християнската православност. То би обхванало всяка философия, ако в него се фиксира, че философията се занимава с познанието на нещата и найобщите закони и определения на света.“[4]

---

[1] А Теодоров-Балан, Кирил и Методий, св. I, София, 1920, стр. 34.

[2] Е. Георгиев, Константин-Кирил, първият български и славянски философ, в. Учителско дело, бр. 41 (1506) от 23 май 1967.

[3] А. Бънков, Развитие на философската мисъл в България, София, 1967, стр. 20—21.

[4] Пак там, стр. 20—21.

Както личи, проф. А. Бънков се ограничава да окачестви дефиницията като религиозно обагрена и въобще принадлежаща към епохата на християнската философия. Но към кой етап в развитието на християнската философия — апологетика, предсхоластика, ранна схоластика, късна схоластика, — тези необходими и специални историко-философски категоризации в труда на проф. А. Бънков не се правят. За сметка на това в същия труд схващането на Кирил за философията се характеризира като „правилно... особено от гледището на съществуващите по негово време възгледи“[1]. От своя страна проф. Е. Георгиев вижда в Кириловото определение на философията преди всичко една концепция за предмета на философията. Това е първото определение от такъв род в славянската писменост и наука и едно от първите въобще в Европа.[2]

Мненията на А. Бънков и Е. Георгиев за Кириловата дефиниция са изходна точка за по-нататъшна историко-философска интерпретация на този въпрос. Настоящата работа е опит за такава интерпретация.

Преди всичко, за да добием историко-философска представа за мястото на Кириловите схващания по въпросите на философията, трябва да поставим неговата дефиниция в отношение към тогавашния духовен и общокултурен контекст, към традицията, в която е бил образован Кирил, към официалното становище на тогавашна Византия по тези въпроси, въобще към духа на епохата, в който самият автор на дефиницията е бил закърмен.

Естествено е, че Византия и византийският гръцки език са имали преди всички правото да дават свое тълкуване на завещаното им от древните гърци понятие за философията. Като преки наследници на семантиката на този старогръцки термин византийските учени и мислители закономерно приспособяват тази семантика към онзи фактор, който особено в една средновековна Византия играе по съвсем типичен начин ролята си на върховна форма на интелектуалния живот в обществото. Този фактор е християнската религия. Като разсадник и крепител на православието и като една характерна средновековна държава с феодален обществен строй Византия особено ярко и класически точно илюстрира установеното още от схоластиците правило, според което философията, както и всички други прояви на интелектуалната човешка дейност са дотам погълнати и асимилирани от богословието, че представляват негова слугиня. Номинално названието „философия“ и „философ“ остават и нещо повече — както сочи А. Теодоров-Балан, в царския двор „философ“ е служебен чин, който е притежавал и самият Кирил.[3] Но реално византийският философ от онази епоха е преди всичко богослов, както например свидетелствува онова, което извън дефиницията ни дава данни за възгледите и светогледа на Кирил. Преди всичко, защото има нещо, което оправдава от друга гледна точка наличието на философия и философи покрай богословието и богословите във Византия по времето на Константин-Кирил. То е обстоятелството, че философът е богослов, но начетен и образован във философските и в частните науки, доколкото тези науки са могли все пак да съществуват като отделни светски интелектуални дейности. Същинският богослов пък, съществуващ реално и означаван номинално като такъв, се е посвещавал изцяло на позитивната теология и се е ограничавал само с нея, тъй като тя е била схващана като връх на знанието и мъдростта.

---

[1] А. Бънков, Развитие на философската мисъл в България, София, 1967, стр. 21.

[2] Е. Георгиев, цит. статия.

[3] А. Теодоров-Балан, цит. съч., стр. 70.

По този въпрос въобще няма принципни различия между констатациите на всички видни историци на средновековната философия.[1] В същност той се свежда до проблемата за отликата между позитивната теология и спекулативната, или схоластична теология. Тази отлика се прави от изследвачите на мисловния живот през средновековието между другото и върху основата на прочутото разграничение, проведено от Тома Аквински, между авторитета и разума като средство за обосноваване на религиозните истини. На почвата на Византия, както ще видим по-нататък, това обективно и органично деление между позитивна и спекулативна или схоластична теология се върши далеч по-рано, отколкото в Западна Европа, и то под самобитната форма на диференциация между „философи“ и богослови. Случаят с Константин-Кирил е тъкмо случай на „философ“, т. е. представител на спекулативното богословие. И при все че названието „схоластик“ по онова време във Византия отсъствува, по същество представителите на „философията“, т. е. на спекулативното богословие, са схоластици или в най-лошия случай — типични предсхоластици в историко-философския, а не, разбира се, в пейоративно-практическия смисъл на този термин. И това положение е установено отдавна от историците на средновековната философия. Както казва един от големите авторитети измежду тях, Й. Хергенрьотер,[2] по повод на Фотий, съвременник на Константин-Кирил, един от стълбовете на византийския дух на времето си и крайно показателен с оглед на традициите и влиянията, сред които се е развивал и оформял самият Кирил: „Фотий ни се представя, без да ни даде една преобразувана догматична система, като един гениален теолог, като схоластик в пълния смисъл на думата, като един от най-влиятелните представители на гръцката схоластика, която възниква дълго преди западноевропейската, но скоро беше изпреварена от нея.“[3] Като представител на спекулативната теология, т. е. на схоластицизма, Фотий се възприема и от един от най-крупните съвременни познавачи на историята на средновековната философска мисъл — Мартин Грабман. Според него богословските съчинения на Фотий „носят отпечатъка на схоластицизма“[4]. Те показват, че Фотий е познавал и използувал за теологически цели философията на Аристотел, притежавайки големи способности на диалектик.[5]

Позоваването на Фотий е необходимо дотолкова, доколкото между него и Константин-Кирил съществува безспорно сходство. Кирил Философ е също един значителен представител на византийския схоластицизъм и това проличава както от цялата му теоретическа дейност, така и специално от определението, което дава на философията. Както Фотий, той също познавал и прилагал старогръцката езическа философия при защитата на християнската кауза — за това изрично свидетелствува Теофилакт Охридски.[1] Ако вникнем в понятието схоластицизъм, ще видим, че тъкмо употребата на светски научни знания и на философията в подкрепа на теологическите платформи е един от първите признаци на това понятие. „Схоластичният метод се стреми да спечели възможното найдобро проникване в съдържанието на вярата чрез прилагане на разума, на философията и така да доближи съществено свръхестествените истини до мислещия човешки дух, да направи възможно едно систематично и организирано излагане на тези истини и да го противопоставя на повдигнати от разума възражения против откровението.“[2] Същността на схоластичния метод се определя като „използуване на разума в делата на вярата“[3]; схоластиката е „един метод в теологията, който отлично се ползува от услугите на философията; при това се прониква от умозрителна спекулация съдържанието, което позитивното богословие черпи от източниците на откровението. По този начин се добиват по-нататъшни знания, които всестранно се задълбочават и се обединяват в една система според вътрешната си взаимозависимост.“[4]

---

[1] M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, B. I, 1957, S. 28—37.

[2] J. Hergenröther, Photius III (1869), S. 652.

[3] J. Hergenröther, цит. съч. стр. 652.

[4] M. Grabmann, цит. съч., стр. 113.

[5] Пак там, стр. 114.

Че Константин-Кирил е издържал своята дефиниция на философията в духа на схоластицизма, личи най-вече от началната част на тази дефиниция: божиꙗмь и чловѣчамь вєщємъ разоумь. Разбирането, проумяването, интелектуалното вникване — първо на божиите, после на човешките неща, — в това най-напред се състои философията. Очевидно за Константин-Кирил философията е познание, една научна дейност на човешкия разум в подчинение и подкрепа преди всичко на религиозната кауза. А, както видяхме, поставената в теологическо разпореждане научнопознавателна и философска дейност на човешкия ум представлява в същност схоластицизъм. Философията като едно рационално занимание допринася за изясняване и закрепяване началата на християнската религия. Това Константин-Кирил заявява в следвашите части на определението си: ꙗлико можєть чловѣкь приближити сє боѕѣ. Съвсем характерно, напълно в духа на схоластицизма, Константин-Кирил смята, че един основен принцип на вярата е предмет на философско, рационално потвърждаване. Същото убеждение се проявява и в последната част на дефиницията: и ꙗко дѣтєлию оучить чловѣка по образоу и по подобию быти сътворьшомоу и. Цялостното впечатление от анализа на тази дефиниция е, че според Кирил началата на откровението подлежат на установяване и потвърждаване от страна на една философска, рационална интерпретация и санкция, че научно-познавателното вникване в света, в човека и в постулатите на религията доказва по свой, извънфидеистичен път непоклатимостта на вярата. Философията е познание, разбиране, проумяване, т. е. проява на разума, но ограничена в рамките на предварително избрана религиозно-богословска кауза. А такава философия е схоластическа.

Следователно Кириловото определение принадлежи към схоластицизма от историко-философска гледна точка. Ние разполагаме с достатъчно данни, за да мислим, че Константин-Кирил се проявява като ярък представител на схоластицизма навсякъде в своята теоретична дейност — и в споровете си с друговерците, в Написание за правата вяра и т. н. Но сега предмет на историко-философски анализ е само Кириловата дефиниция на философията и затова другите му теоретични прояви няма да бъдат засегнати. Трябва само да се подчертае, че определението на Константин-Кирил не е случаен и единствен акт на негова принадлежност към схоластицизма, а, напротив, това определение е една от многобройните и последователни изяви на Кирил, които го характеризират като схоластик от историко-философска позиция.

---

[1] Е. Георгиев, цит. статия.

[2] M. Grabmann, цит. съч., стр. 36—37.

[3] J. V. Bainvel, De magisterio vivo et traditione, Paris, 1905, p. 91.

[4] H. Kihn, Enzyklopädie und Methodologie der Theologie, Freiburg, 1892, S. 53.

Проф. Е. Георгиев посочва, че в първата част на дефиницията нейният автор „ни отвежда към гносеологически и общофилософски, космологически и натурфилософски проблеми“[1], докато другите части се отличават с етическия си характер. Както се видя, проф. Бънков също набляга върху обстоятелството, че в своето определение Кирил изрично изтъква като живец на философията познанието в научен, светски, рационален смисъл. Но и двамата изследвачи на дефиницията не отбелязват, че за Кирил това познание е необходимо и оправдано, доколкото потвърждава предварително избраната богословско-религиозна кауза, доколкото представлява една рационална интерпретация и апология на тази кауза. А когато се има пред вид това, изводът, че Кирил обективно стои върху почвата на схоластицизма, се налага от само себе си.

Добре е да се припомни, че Кирил не е единственият ум на времето си, чиито идеи имат за цел да открият път на схоластицизма в тогавашната българска книжнина. Йоан Екзарх Български например насърчава в своя „Шестоднев“ всяка научно-познавателна дейност, защото тя според него в крайна сметка „ще увери“ този, който я предприема, че установените от него хармония, закономерности и величие в природата и човека могат да бъдат дело само на един предвечен творец.[2] Тази придобита по научно-познавателен път „увереност“ обслужва по своему богословската кауза, облекчава и улеснява задачите на религията. В това отношение Йоан Екзарх Български прави впечатление като представител на схоластицизма в българската мисловност от онази епоха.

Ето защо и Кирил Философ, и Йоан Екзарх заслужават с пълно право цитираната оценка на Хергенрьотер, направена по повод на значението на Фотий и въобще на византийската схоластика, изпреварила исторически далеч западноевропейската. Кириловото определение на философията представлява една от първите лястовици на европейския схоластицизъм. В този смисъл само по себе си то е изключителна ценност и находка за историята на средновековната философия. Но в тази връзка има още един факт, който изглежда не по-малко внушителен. Той се изразява в обстоятелството, че Кириловото определение на философията се съдържа в българската книжнина от онази епоха. Това означава, че току-що сдобилото се със своя писменост новопросветено българско общество е имало възможност да чете и вниква на своя език в теоретичното съдържание на един специален въпрос, какъвто е въпросът за същността на философията. Нещо повече, българските културни кръгове са се запознавали, възприемали и образовали в едно решение на този въпрос, издържано напълно от Кирил в духа на схоластицизма. А, както пролича, Кириловият схоластицизъм, както и този на Фотий, като отделни прояви на византийския схоластицизъм предхождат по време същите явления в развитието на западноевропейския дух. Обективното научно изследване, и то проведено, както се посочи, от крупни западноевропейски учени, установява безусловно този факт. И доколкото културното българско общество от онази епоха е имало възможност да се запознае и образова в решения на основни въпроси (какъвто е случаят с Кириловото определение на философията), издържани цялостно в духа на схоластицизма, то оттук следва да се твърди, че то от своя страна също изпреварва в това отношение Западна Европа. Няма защо да се обяснява значението на този факт. То произтича между другото и от това, че на понятието „схоластицизъм“ не бива да се гледа в съвременен, пейоративен смисъл на думата. В случая то трябва да се разглежда от позициите на науката история на философията. Това го лишава от негативността и пълното отсъствие на еуфоничност, които придава на този термин днешният език. От строго научно гледище „схоластицизъм“ е категория, с която историята на философията означава един продължителен, закономерен и равноправен с другите период в развитието на средновековната философска мисъл.

---

[1] Е. Георгиев, цит. статия.

[2] М. Генов, Начало и разцвет на българската литература, София, 1937, стр. 111.

КИРИЛ И МЕТОДИЙ В НЯКОИ ЛЕГЕНДАРНИ КНИЖОВНИ ПАМЕТНИЦИ

ДОНКА ПЕТКАНОВА-ТОТЕВА

Сведенията за Кирил и Методий са обилни в сравнение с вестите за редица други писатели, църковни и политически дейци от епохата на IX—X в. По-голямата част от книжовниците, съвременници на двамата братя, са ни оставили ценни данни, които, общо взето, вярно отразявят личността и делото им. За живота и подвига на Кирил и Методий най-обширно разказва прекият техен ученик, надареният и културен писател Климент Охридски. Изпод неговото перо излизат, както е известно, освен безспорното Похвално слово за Кирил още по всяка вероятност службите за Кирил и за Кирил и Методий, общата похвала за двамата братя и пространните жития за Кирил и Методий. Тези творби стоят най-близо до историческата истина, отразяват най-точно дейността и заслугите на Кирил и Методий, дават истинска представа за високата оценка и признание, с които съвременниците им са ги дарили. Вестите на Климент се потвърждават или допълнят от други творци на IX—X в., като Анастасий Библиотекар, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, неизвестния създател на старото Наумово житие.

Разбира се, най-старите творби не дават отговор на всички въпроси, които са интересували по-късните поколения, не могат да изяснят всички проблеми, свързани със създаването и разпространението на славянската писменост. Те са преди всичко литературни произведения, а не подробни и спокойно написани научни трактати или летописи. Едно обаче с положителност може да се каже — що се отнася до мисиите на Кирил и борбата му за утвърждаването на славянската писменост, на творбите може да се вярва, в тяхната достоверност нямаме основание да се съмняваме. Споменът за Кирил и Методий като живи хора с конкретни, добре известни дела е пресен, тям не се приписват небивали подвизи, не се пращат героите в земя, в която не са стъпвали, и не се поставят във време, угодно на писателя, нито пък може да се предположи, че се замълчават важни техни дела. Уважението на ученика към учителя и добросъвестността на съвременника не са позволявали да се представят събитията невярно, да се измисля и дотъкмява с нови „факти“ биографията на героя. Допускала се е само известна хиперболизация и идеализация, намеса на божията воля във всяко дело, но това е в стила на житийната литература изобщо и зависи от средновековния мироглед и от задачата да се укрепи култът към героя, признат за светец. За онзи исторически момент много важно е било да се изтъкне, че Кирил и Методий са богоизбрани личности, че са необикновено умни и храбри, уважавани от целия християнски и нехристиянски свят, че тяхното писмо е съвършено и осветено от бога, че то поставя началото на нова ера в живота на славянството. Това е било неразривно свързано с полагането на основите на самобитната сланянска култура и самостоятелния църковен живот.

В ранните творби за Кирил и Методий двамата братя са исторически личности, издигнати в литературни герои. Въпреки ореола на светост и необикновеност, с който ги обкръжава църквата, те не са превърнати в легендарни герои. При хвалебствието и славословието творческата фантазия се проявява в търсенето и избора на силни сравнения и оригинални метафори, в композирането на диалозите, в тълкуването на явленията и т. н., но не и по отношение на основните факти. Там, където творбите звучат легендарно и имат общ характер, става дума за несъществени подробности или е налице фразеология, присъща на жанра, използуване на готови шаблони, характерни за средновековните творби изобщо.

С течение на времето нещата се изменят.

Има герои, които живеят само в своето време. Те не стават популярни, новите поколения престават да говорят и пишат за тях. Има герои с местно, временно или чисто религиозно значение, чиито имена остават затворени само в страниците на култовата книжнина. Делото на Кирил и Методий е толкова велико, че те, спечелили на времето народно признание и международен престиж, не ги загубват и по-късно. Малцина средновековни дейци се радват на такава широка популярност като Кирил и Методий. Тя става причина в книжнината двамата братя да се превърнат в легендарни герои.

В България окончателното оформяне на народността, основана на два етнически елемента, върви успоредно със засилването на държавата, с укрепването на общата за всички вяра, с въвеждането и утвърждаването на общия за всички писмен старобългарски език. Нашите книжовници от X в. говорят за „българска земя“, „български княз“, „български екзарх“, но що се отнася до народа и неговия език и книги, все още употребяват понятията „славянски народ“, „славянски книги“, „славянски език“.[1] Въпреки че прабългарският елемент е на изчезване, все още съществува някакво чувство на делене, прави се разлика между управлението, от една страна, и, от друга, народа, езика му и книжнината, които имат различен произход. От края на X в. насетне обаче обитателите на България наричат себе си вече не славяни, а българи. Не само земята и царете са български, но и народът е български, езикът е български, литургията е българска.[2] Наименованието „славяни“, фиксиращо част от населението в България, постепенно изчезва и от гръцките паметници, при това по-рано, отколкото у нас. Хронистът Теофан (VIII в.), когато говори за войните на византийския император Юстиниан срещу Тервел, споменава за два народа в българската държава и войска —

---

[1] Например у Йоан Екзарх — предговора към „Небеса“, в първото Наумово житие, в приписки.

[2] Срв. житията за Климент от Теофилакт и Дим. Хоматиан, Солунска легенда, Български апокрифен летопис, преправки на Храбровата творба „За буквите“ и др.

славяни и българи[1] — или като говори за междуособиците през втората половина на VIII в., противопоставя едните на другите.[2] Хронистите и летописците от IX в. дават предпочитание на названието българи, но споменават понякога и за славяни. А гръцките писатели от X в. означават съвременното им население в България само като българско. Така в творби, възникнали на българска или византийска почва, се отразява едно фактическо положение — окончателното оформяне на българската народност и оттук, що се касае до населението в България, утвърждаване на българско народностно съзнание. Българите не забравят своя славянски произход, но българското съзнание вече е по-силно, защото е по-съвременно и по-осезателно, тъй като се свързва с една конкретна историческа съдба, със специфични задачи и борби, различни от тези на другите славянски народи.

В България работят преките ученици на Кирил и Методий, тук тяхното дело пуска най-дълбоки корени, тук най-много творби се създават за тях, затова българите най-рано и най-определено проявяват стремеж да свържат тясно Кирил и Методий със своята съдба. Преди всичко изразите в старите паметници „славянски език“, „славянски книги“ и „славяни“ не задоволяват българина. Той се опитва да коригира тези изрази съобразно с настъпилите промени. Езикът и книгите не могат да бъдат изобщо славянски. Ако Кирил и Методий са били от Солун, значи, че са говорили български език; ако техните близки ученици са работили в България, значи езикът на книгите им не може да бъде друг освен български. Пък и българинът сам чете тези книги и вижда, че са български, защото славянският език, който говорят и на който четат всички в България, вече се нарича български. По тази логика късните книжовници съвсем естествено започват да слагат знак на равенство между славянски и български език, между славяни и българи и в този дух да дават пояснения в своите творби или направо да наричат езика на първите книги български. Ето примери от първия и втория тип: „Обаче славянският или българският род ...“ (Теофилакт, XI в.), „те изтълкуваха боговдъхновените писания от елински на български“ (Теофилакт),[3] „А род словяне, рекше бльгаре“ (Сказание за Севиля, XIII в.)[4], „Изучил [Климент] Свещеното писание, преведено с божествено съдействие на тукашния български диалект (Дим. Хоматиан, XIII в.),[5] „вьниди вь землю страноую вь ѥзыкь словенскы, рекше бльгаре“ (Солунска легенда),[6] „да кто ѡбрѣте бльгарскѫ книгѫ?“ (Разумник),[7]“ ... Кѵрила философа и оучителꙗ словеньскаго, сыречь бльгарскаго“ (Яков Крайков, Часословец, 1566). Примери могат да се посочат много.

---

[1] „Вдигнал цялата нему (на Тервел) подчинена войска от българи и славяни“ (Гръцки извори за българската история, т. III, стр. 265).

[2] „Българите, като въстанали, избили господарите си, които произхождали от хански род, и поставили мъж злонравен на име Телец, на 30 години. А мнозина славяни, като избягали, преминали към императора . . .“, пак там, стр. 265.

[3] А. Милев, Жития на св. Климент Охридски, София, 1961, стр. 72—73.

[4] Поместено в Дриновски сборник от XVI в., НБСф, № 433; повече за него у Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, ч. II, София, 1967, стр. 56—57.

[5] А. Милев, пос. съч., стр. 128.

[6] Б. Ст. Ангелов, Из старата литература, ч. II, стр. 63.

[7] И. Иванов, Богомилски книги и легенди, София, 1925, стр. 262.

Щом Кирил е писал на български и азбуката му се разпространява в България, логично е българските книжовници да го наричат „български учител“, без да схващат това в прекия смисъл. Такова означение се среща често в помените и в други паметници — самостоятелно или добавено към славяни: „оучитель славеном и блъгаром“. По този начин се подчертава връзката между Кирил и българите. Подобни означения трайно влизат в книжнината и когато нашите паметници преминават в Русия, те продължават да се преписват така. Но русите също искат да се свържат по-близо с Кирил, затова понякога виждаме към фразата „оучитель славеном и блъгаром“ добавено „и роусом“.[1] Другаде фразата „оучитель словѧномъ и болгаром“ остава непроменена, но редом с нея се твърди, че Кирил изобретил писмената „изъ еллинскагѡ на россkій ѩзыкъ“[2]. Така се явява вече една нецелесъобразност — Кирил е български учител, а създал азбуката на руски език. Тук се смесва влиянието на българската литературна традиция с руските патриотични настроения. Руският патриотизъм и сближаването на делото на Кирил до руския народ още повече проличава в други творби, където за българи и славяни изобщо не се споменава. В тях категорично се казва, че Кирил превел книгите от гръцки на руски език. Например в Житието на Стефан Пермски, написано от Епифаний Премъдри в края на XIV в., текстът на Храбровото съчинение „За буквите“ е редактиран по следния начин: „Їаще вопросиши роускіа грамѡтники і гл҃ѧ, кто вы есть грамотоу сотворилъ и книги перетолковал, то вси вѣдають и в скорѣ ѿвѣщають, рекоуще: ст҃ыи Констѧнтин Философъ нарицаемыи Кѵрилъ, тои намъ грамотоу сотвориль и книгы переложилъ с греческаго ѧзыка на роускыи.“[3]

Назоваването на славянските книги „български“ и на славянския род „български“ още не е израз на осъзнат патриотизъм и не означава преминаване от сферата на реалното към легендарното. Това положение просто отразява едно народностно съзнание, една нова действителност.

Диференцирането на славянските народи, тръгнали по собствен исторически и културен път на развитие, надделяването на българското народностно съзнание над чувството за общославянско единство поставя на по-късните поколения още един въпрос — на кой собствено славянски народ е изпратен Кирил от „бога“ и каква народност са имали Кирил и Методий. Въображението се активизира, умовете работят невинаги на основата на старите паметници, а се опират на нова логика, която намира подкрепа в патриотичното чувство. Окачествяването на Кирил като „учител на българите“ започва да се схваща не в косвен, а в пряк смисъл. Оформя се схващането, че Кирил лично е учил българския народ, и започват да се търсят доказателства за подкрепа на това схващане. По този път, смятам, възникват твърденията за *прякатa* учителска дейност на Кирил и Методий сред българите.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, св. II, София, 1934, стр. 45 (руски препис от XVII в. от среднобългарска подложка).

[2] В руски печатни книги от XVII в.; вж. Б. Ст. Ангелов, Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVII в. Хиляда и сто години славянска писменост, София, 1963, стр. 366, още стр. 365. Подобно у А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 48.

К. М. Куев, Черноризец Храбър, София, 1967, стр. 175..

В Краткото Кирилово житие, известно под заглавието „Успение Кирилово“ — един паметник, който несъмнено е създаден след X в. (преписите идат от XV в.), — се чете: „Сего прѣподобнаго отца нашего Кѵрїла отечьство имѣше в тръславныи и великыи град Солоунь, въ немже и роди сѧ, родом сыи блъгаринь.“[1] Руският учен П. Прейс говори за един сръбски пролог от 1560 г., произхождащ от български извод, в който се намирало житие за Методий, явно основано на Панонската легенда, в което се казва, че Методий бил архиепископ панонски и учител български „родом же сыи бльгаринъ“[2]. Андрей Суханов през XVII в. разказва едно предание, навярно опиращо се на по-стари предания или на писмени паметници, според което Кирил се родил от „отца болгарина“ и от „матери грекини“[3].

Наред с уточняването на народността на Кирил и Методий в паметниците се появяват и сведения, предадени като безспорна истина, че Кирил или Методий са работили лично сред българските славяни. В Проложно житие на Кирил (най-ранен препис от XIV в.) четем: „По семь [след Моравия] иде в болгары проповѣдаѩ Христа“ (Балан, II, стр. 35). Налице е вече едно легендарно известие, което тепърва ще се конкретизира и разширява. Краткото проложно житие на Кирил се разпространява широко и през XVII в. една негова редакция влиза в руски хронографи.[4] Ако не точно него, то подобно произведение е познавал летописецът Нестор от XI в. Той, общо взето, правилно разглежда Кирило-Методиевото дело, съзнавайки общославянското му значение и (близостта) на славянските езици по онова време. Нестор обаче не е смеел да отхвърли вестта за работата на Кирил сред българите, защото летописците изобщо не се отнасят критично към източниците си. Критицизмът към изворите в историческата литература се появява едва през XVII в. — един преходен период в Русия към научната историография, когато се появяват елементи на научно мислене.[5] Затова Нестор се е опитал да примири вестите от Краткото Кирилово житие с вестите, почерпени от Методиево житие, още повече след като е забелязал, че за мисионерска дейност сред българите се говори само за Кирил. Той разрешава въпроса така — след моравската мисия Кирил се връща при българите, за да ги учи, а Методий остава в Моравия: „Костѧнтинь же възврати сѧ въспѧть и иде учить болгарьскаго ѩзыка, а Методий оста въ Моравѣ“ (Балан, II, стр. 151). По този начин Нестор създава нова версия на легендата. Претендирайки за безпристрастие и съобразяване с писмените свидетелства, той неволно излиза от историческата правда.

Вестта, че Кирил разпространява християнската вяра сред българите, намираме и в споменатото Успение Кирилово, гдето Кирил е наречен българин. Тук обаче тази легенда има по-конкретен вид. Неизвестният автор укрепва убеждението си, че героят е български славянин, като разказва за просветителската му дейност сред народа на р. Брегалница: „По том [след спора с патриарх Йоан] же шед въ Брѣгалницѫ, и обрѣт от словѣнскаго ѧзыка нѣколико кръщенѣ. И елицѣх же не обрѣт кръщенѣх, он' же к'ръстивь их и приведе на православнѫѧ вѣрѫ. И написавь имь книгы словѣнскым ѧзыком. И сих, иже обрати на вѣрѫ христїанскѫѧ, н҃д тысѫщѧ" (Балан, II, стр. 116). Както се вижда, тук мисионерската дейност на Кирил сред балканските славяни е отнесена в много по-ранно време. Ако авторът на Проложното житие и Нестор я отнасят в периода след моравската мисия, т. е. след 866 г., авторът на успението я поставя във времето преди сарацинската мисия, за която след това разказва, т. е. между 843 и 850 г. Ясно е, че този момент от творбата може да се счита за легендарен, добавен от автора, докато всички други моменти от нея показват сходство с Пространното житие на Кирил както в подробностите, така и в хронологията на събитията.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, св. II, стр. 115.
[2] Б. Ст. Ангелов, Из старата литература, II, стр. 26.
[3] Пак там, стр. 25.
[4] А. Попов, Обзор хронографов русской редакции, Москва, 1866, стр. 137—138.
[5] Вж. С. Л. Пештич, История русской историографии, Москва, 1961, гл. II, стр. 93.

Легендата за дейността на Кирил сред балканските славяни не намира никаква подкрепа в Пространното Кирилово житие, нито в Италианската легенда. Едва ли славянин, който се стреми с всички средства да издигне високо своя герой и го направи равен на апостолите, би пропуснал такава важна дейност. С какво старание и подробности той говори за мисионерската дейност на Кирил в далечни страни сред чужди народи, а „пропуска" тази дейност сред българските славяни. Странно! Легендата наистина намира известна подкрепа в службите на двамата братя, което може би е спомогнало за нейното създаване. В службата на Кирил четем: „..обтече ѩко мльнии вселенѫѧ, Кѵрїле блажене, расѣваѫ прѣсвѣтлое божие слово на западѣ и сѣверѣ и юзѣ..." (Балан, II, стр. 56). Или в служба Методиева: „О ваоу свѧтаа хвалит сѧ славно градъ Солоунскыи, Кѵрїле свѧте и Методиїе, Мисиа и Панониа и Моравскаа блажене земѣ..." (Балан, II, стр. 69). Като се говори за юг и за Мизия обаче, едва ли се има пред вид лична работа, извършена от двамата братя (или от един от тях) сред южните славяни. По-скоро тук учениците на Кирил и Методий имат пред вид приемането на Кириловото дело на юг, за което те сами спомагат.

Що се отнася до локализирането на Кириловата дейност — Брегалница, — това навярно има връзка с предания за покръстване по тия места. Известно е, че християнството в България прониква сред славянското население много по-рано от официалното покръстване. Прабългарите са тези, които държат за своята „праотческа вяра", и въпреки това засвидетелствувани са случаи на покръстване дори на български ханове и техни близки много време преди приемането на християнството от Борис. Достатъчно е да припомним случая с Телериг и брата на Маламир — Енравота. А да не говорим за годините непосредствено преди покръстването. България е гъмжала от чужди проповедници, главно гърци. Само във въпросите на Борис до папа Николай се споменава за двама мисионери, които покръствали народа. Особено разпространено е било християнството в Македония, за което свидетелствува Житието за тивериополските мъченици от Теофилакт. Това разпространение ще да е свързано и с дейността на византийски духовници, за които се е разказвало и по-късно. Неслучайно тъкмо в град Брегалница, в новопостроения от Борис храм, са били пренесени мощите на струмишките мъченици. За този храм, както изобщо за строителството на Борис на църкви и манастири, се е говорило много, тъй като това е означавало тържество на християнството, ето защо събитието намира отглас и в Българския апокрифен летопис.[1] Старата християнска традиция по поречието на Брегалница и преданието за построения от Борис храм, в който според Теофилакт веднага се е въвело славянско богослужение, са дали достатъчно основания на по-късния книжовник да свърже Брегалница с учителската дейност на Кирил Философ. Славата на Кирил като просветител и разпространител на християнството е била толкова широко разнесена от Кирило-Методиевите ученици сред балканските славяни, че българинът не е могъл да си обясни по друг начин преданията, освен ако ги свърже с името на Кирил.

Веднъж създала се, легендата започва да се вярва от читателите, да се разпространява и дотъкмява, да подхранва тяхната патриотична гордост. Защото книгите на роден език са голямо достижение на човешния ум, придобивка, която прави народите мъдри и силни. Да имаш като свой създателя на това благо и пръв да си приел неговото дело, да си покръстен от тази забележителна личност, това означава престиж, това значи да имаш самочувствие на велик народ.

Друг писмен паметник, който съдържа брегалнишката легенда, но който изцяло може да се причисли към легендарната литература, е т. нар. Солунска легенда. Отдавна учените са отбелязали връзката между тази творба и Успение Кирилово, но обяснението е различно. Според едни житието се влияе от Солунската легенда, според други връзката е обратна. В зависимост от това някои автори считат Успението за по-ранен паметник, други считат Солунската легенда за по-стара. А би могло да има и трето решение. Създалите се устни предания са се отразили и в двата паметника поотделно, без те да са пряко свързани помежду си. Но, както и да бъде, обикновено днес тези творби не се смятат съвременни на Кирил и Методий. Най-често те се свързват с настроенията на по-късни книжовници от българска народност. Солунската легенда, която за разлика от Успението е изцяло легендарно творение, дава пример на патриотично тълкуване и представяне на събитията, което я прави средство за защита на българския народ, израз на народностно самочувствие. Поради ясно определените ѝ патриотични и антигръцки тенденции някои учени отнасят творбата към византийското робство.[2] Други я смятат по-късна творба, писана след освобождението на България от византийска власт (от XIII или XIV в.),[3] в периода на укрепването на българската държава. И двете мнения не могат да бъдат безспорно доказани. Очевидно е обаче, че творбата е свързана с драматични моменти от българската история след X в., когато българската народност търси опора в миналото и народът се нуждае от импулси и крепка вяра в себе си. Неслучайно е избрана формата на монолог, с която авторът прави легендата не само по-жива, но ѝ придава и смисъл на достоверен паметник. В този дух А. Т.-Балан пише: „Легендата е късно (от XIV в.)

---

[1] „И този цар (Борис) покръсти цялата българска земя и създаде църкви по българската земя и на река Брегалница . . .“ (Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина, ч. I, 1943, стр. 160.)

[2] St. A. Gečev, La légende dite de Thessalonique. Studia historico-philologica Serdicensia. 1938; Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина, I, София, 1940, стр. 225; П. Динеков, Стара българска литература, I, София, 1950, стр. 224, и др.

[3] М. Дринов, А. Воронов, В. А. Билбасов, Балан, Б. Ст. Ангелов. Вж. подробно у Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, II, стр. 44—62.

дело на ревнител на българската слава, комуто е било потребно свидетелство с качества на свещена достоверност, на автентична истина“ (Кирил и Методий, II, стр. 111).

Избирайки формата на откровение, което още отначало ни насочва към атмосферата на легендарно-апокрифната литература, незнайният автор разказва биографията на Кирил. Този Кирил обаче е толкова различен от Кирил в другите паметници! Той произхожда от Кападокия и се учи в Дамаск. Роден далеч от България, Кирил обаче е определен от бога за учител на българите. След тригодишна кръвопролитна война, която българите водят за него, той отива край Брегалница и им написва 35 букви.

Солунската легенда, както отбелязват редица учени,[1] съдържа малко достоверни факти. Чувствуват се само отгласи от исторически събития, станали по различно време, които са предадени в легендарен дух и с явна българска тенденция. Изказано е мнение, което изглежда твърде убедително, че в легендата са преплетени имената на двама Кириловци, живели в различни епохи — името и делото на Кирил Кападокийски (VII в.) е свързано с това на Константин-Кирил Философ,[2] а преданията за славянските нападения върху Солун (VI—VII в.) са смесени с вестите за покръстването на населението в Македония и за създаването на славянската писменост. Стари и нови събития, история и легенда се преплитат своеобразно и създават тъканта на една нова легендарна творба, в центъра на която стои Кирил Философ, който в България създава буквите и лично учи българите на вяра, четмо и писмо. Творба, която няма вече нищо общо с най-ранните произведения за Кирил Философ, но най-ясно от всички късни паметници показва колко дълбоко се е свързало името и делото на Кирил с българския живот, как Кирил в българска среда е превърнат в национален герой и е станал неделима част от българската история и от българското съзнание.

В житието на Димитър Хоматиан за Климент България е свързана не с пряката дейност на Кирил, а с тази на Методий. Според Хоматиан папа Адриан назначил Методий за архиепископ на „Моравия и *България*“. Като архиепископ български, който управлява църковно българската земя, Методий издигнал Климент на епископския престол, поставил го за „епископ на целия Илирик и на българския народ“ (А. Милев, Жития, стр. 198). Явна е несъстоятелността на това твърдение. То се опровергава от редица по-стари паметници и най-вече от Теофилакт. Навярно в случая Хоматиан се е поддал на предания и легенди, възникнали сред охридското население в периода на византийското робство. Те са били израз на стремежа за запазване на народностното съзнание и проява на отпор срещу асимилаторските домогвания на ромеите. Жителите на Охридския край са питомци на ученик Методиев, лично поставен от него за техен пастир, защото Методий пък в онези далечни времена бил пастир на целия български народ. Подчертава се стара българска традиция на църковна самостоятелност, при това тя се свързва с един от създателите на славянската писменост. Това е било от голямо значение за поробения българин.

---

[1] Вж. Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина, т. I, стр. 224.

[2] Й. Иванов, Северна Македония, София, 1906, стр. 62—72. Мнението за Кирил Кападокийски е възприето от Ст. Гечев, пос. съч.; от Ем. Георгиев в редица негови трудове, вж. например Разцветът на българската литература през IX—X в., София, 1962, стр. 33—34, и от др.

От неправилно тълкуване на старите текстове или от желание да се извиси още повече образът на Кирил, в късни паметници се приписват на Кирил и други подвизи, които той не е извършил.

В Кириловата служба, отдавана с право на Климент Охридски,[1] се казва: „Копиемь словесъ твоихъ ꙗко Зѫбриѫ пронъзлъ еси мадиамстѣи ереси горко прiложь сѧ тѣлеснаго образа отмѣтаѧще сѧ ꙗвльшаго сѧ въ пльть Исуса ...“[2] В други преписи виждаме правописни различия, но общият смисъл е същ: „ꙗко Замбриѫ“[3], „ꙗко Замбри“[4]. В три преписа вместо „ꙗко“ стои „и Замбрие“[5]. В най-старите преписи на службата най-често срещаме формата „ꙗко Зѫбриѫ“[6], което показва, че тя стои най-близо до първичната редакция. Другите изменения се явяват по-късно и се дължат или на неразбиране на текста, или на случайни грешки, или на промяна в правописа. Посоченият текст, що се отнася до израза „ꙗко Зѫбриѫ“, се тълкува различно. Според Балан фразата изобщо е неясна и се предполага изпускане на имена (Кирил и Методий, II, стр. 62), а „Зѫбриѫ“ се схваща като мъжко име, което можело да се свърже с Библията или подсещало за някой си евреин Замбри, с когото спорил папа Силвестър (пак там, стр. 36). Според Григорович[7] изразът трябва да се изведе от старобългарското зѫбръ (бизон, див вол) и думата можела да се схваща като вин. събирателен падеж. По този начин се получава съвсем друг превод. Първите две обяснения не изясняват добре смисъла на целия текст или са недостатъчно убедителни, а второто обяснение се счита за несполучливо.[8] Както и да се схваща обаче изразът „ꙗко Зѫбрѫ“, ясно е, смятам, че е налице едно сравнение. Кирил се сравнява с някого, като се има пред вид диспутът му с иконоборците или със сарацините, които отхвърлят образа на явилия се в плът Христос. Това сравнение обаче не е било разбрано от по-късните книжовници. Поради това или поради случайната замяна на думата „ꙗко“ с „и“ думата „зѫбриѫ“ се схваща като лично име на човек, с когото Кирил се е борил. Текстът придобива смисъл — и прониза Замбрия, който се бе предал на мадиамската ерес. Така, смятам, е могла да се оформи в съзнанието на някои книжовници представата за борбата на Кирил с някой си Замбри. Подобна борба не противоречи изобщо на дейността на Кирил. Ако той влиза в словесен двубой със сарацини, езичници, евреи, триезичници, защо да не се бори и с един Замбри? Така се появява легендата за борбата на Кирил с еретика Замбри, която по убеждение на книжовника се разиграва в Моравия, въпреки че първичният текст повече позволява да я пренесем в Цариград или в Арабия. В Проложното житие на Кирил се чете: „По сємь иде в Мораву и многи наоучи вѣровати Христови. И Замбиѩ ѥретика молитвою оумори, иже наоусти оубити свѧтого“ (Балан, II, стр. 35). Съобщава се интересна подробност — Кирил станал враг на Замбри, защото този наумил да го убие. Чувствува се отглас на момент от Пространното Кирилово житие. В разказа за сарацинската мисия се казва, че сарацините дали на Философа да пие отрова. Този мотив тук обаче е свързан с конкретно лице и е пренесен в Моравия.

---

[1] Б. Ст. Ангелов, Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски, сб. Климент Охридски, София, 1966, стр. 79—81.

[2] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 55.

[3] Й. Иванов, Български старини из Македония, II, София, 1931, стр. 298.

[4] Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, II, стр. 13.

[5] Хр. Кодов, Един непознат препис от службата на Кирил Философ, Хиляда и сто години славянска писменост, София, 1963, стр. 300.

[6] И. И. Срезневский, Сведения и заметки о неизвестных и малоизвестных памятниках, вып. 3, СПб., 1867, гл. XXVIII — Служба Константину Философу по восьми древним спискам, стр. 65—78.

[7] В. И. Григорович, Древнеславянский памятник, дополняющий житие славянских апостолов святых Кирилла и Мефодия. Кирилло-Мефодиевский сборки, 1865, стр. 259.

[8] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 36.

Сведенията от Проложното житие преминават и в други паметници с малки промени. В помен за Кирил Философ от XVII в. действието се разиграва на неопределено място и веднага след като Кирил станал монах на „узкое море“ (Балан, II, стр. 48). В друг паметник Замбри е наречен хазарски каган, който живее по времето, когато Кирил създава азбуката: „В царьство Михаила, царѧ гръчьскаго, ... Фотиа, вꙿ лѣта кнѧзѧ блъгарꙿскаго Бориса и Растица ... и Костелѧ ... и *Зѫбра кагана* козарскаго, и Карлоуса кралѧ нѣмечькаго ...“ (Балан, II, стр. 45).

В трети паметник действието е прехвърлено върху Методий. В Проложното Методиево житие четем: „И тоу многа створи чюдеса [в Моравия]. Замбри же нѣкто родомь козаринъ, а вѣрою ѥретикъ, нача противити сѧ Методию, хоулѧ Христовоу вѣроу. И повелѣ кнѧзь Моравьскым быти сбороу. И собра сѧ съ Замбриемь ҂в моужь, Меѳодии же ѥдинь прииде посредѣ ихъ. Ѩко ополчиша сѧ хоулами на свѧтоую Христовоу вѣроу. Методий же, ѩко изѧщенъ борецъ пророчьскыми и апостольскыми словесы, ѩко славень воинь на обѣ роуцѣ стрѣлѧѩ, на жиды же и на ѥретикы, никакоже не погрѣшаше. И ѩко препрѣни быша отъ Меѳодиѩ, створи сѧ чюдо велико: Замьбрии оубо расѣде сѧ, а Седислава пожре землѧ, и въ прочихъ же възгорѣ огнь, и тако разбѣгоша сѧ“ (Балан, II, стр. 39).

Както се вижда тук, легендата е разгърната. Методий израства в митологически герой, излязъл сам на борба с две хиляди души противници, които загиват от страшна и необикновена смърт. Как се е получило това прехвърляне на една вест от Кирил към Методий, не може точно да се каже. Подобен образ на неустрашим борец срещу еретиците, които са многобройни, може да бъде внушен обаче от службите и на двамата братя. В Кириловата служба се казва: „Не устраши сѧ, оучителю, войнски *единь* внити въ *плькь* жидовскии ...“ (Балан, II, стр. 57). В службата на Методий четем: „ѩко храбер борець противи сѧ имь“[на еретиците] (Балан, II, стр. 69). Освен това Методий се нарича „прогонител на ересите“, а според Пространното житие целият живот на Методий минава в борба с най-различни ереси — триезичници, езичници и др. В Краткото Методиево житие е налице една по-подробна разработка на мотива за борбата със Замбри, където историческата основа се губи във фантастичната легенда.

* * *

С казаното легендите за Кирил и Методий не се изчерпват. Колкото по-късно се пише за славянските учители, толкова по-често легендарните вести заменят достоверните· Преписите на старите паметници са малобройни, недостъпни за всекиго или пък достигат до новите поколения в преправки и съкращения. На основата на неточни писмени свидетелства или на най-общи предания въображението плете нови връзки, никнат нови убеждения и твърдения, които в същност не са нищо повече от легенди.

В сказанието за Севила (XIII—XIV в.) се казва: „Осми родь варьваре, рекше саракине, вьстанеть царь имѫ емоу Львь, отца Кирила Философа.“[1] Гръцки цар с име Лъв съществува, и то не един. Но и бащата на Кирил се казва Лъв — факт, отбелязан в много паметници. И ето че авторът на сказанието, което е възникнало или редактирано в българска среда, свързва двете имена. Той решава, че споменатият Лъв не е никой друг освен бащата на Кирил Философ. Така Кирил се превръща в царски син.

В периода на изправлението на книгите делото на Кирил и Методий се подхвърля на преоценка, обсъжда се филологически. В това обсъждане се оформят нови тези и нови обяснения. Неопрени обаче на старите паметници, те (волно или неволно) придобиват повече легендарен характер, отколкото научен. Докато за Теофилакт и за редица български книжовници от XI—XIII в. славянският език, на който Кирил и Методий превеждат книгите, е български, Константин Костенечки се съмнява в това. Той не може да се съгласи с традиционното мнение „аще и глаголють нѣции“, защото тънкият елински език не можел да се предаде с „груб език“. Според него „дивните мъже“ положили за основа на своя писмен език „тън҆чайшіи и краснѣйшіи роушкыи езыкь“, като към него прибавили думи от български, сръбски, босненски, чешки и хърватски език. „Глаголють бо нѣціи“, че първо превел книгите Кирил Философ. На това Константин Костенечки не може да се противопостави, но смята, че то е станало с помощта на представители от всички славянски народи. Константин бил началник, който избрал от славянските племена мъдри мъже, владеещи добре гръцкия език. Всички заедно създали азбуката и превели книгите под ръководството на Кирил, комуто били и наречени буквите.[2] Фактът, че на два пъти Константин Костенечки припомня изказвания, при това неоспорвани дотогава, показва, че през онова време делото на Кирил и Методий занимава умовете, че то не само че не е забравено, но споменът за него заема важно място в културния живот.

Съвсем новото, граничещо до приказката становище на Константин Костенечки сочи от своя страна за опити да се преоцени и преосмисли Кирило-Методиевото дело. Тези опити се появяват или от недоверие към старите паметници, които според изправителите на книгите са покварени от много преписване, или от желанието да се използува делото на Кирил с оглед на новите задачи. Посочвайки общославянската същност на славянската писменост в момента на нейното създаване със съдействието на учени от всички славянски народи, Константин Костенечки навярно цели да издигне в онези трудни времена идеята за славянското единство, за да даде опора на южните славяни. Или, още по-вероятно, чрез своята теза той иска да наложи Кирило-Методиевия език като задължителен за всички славянски народи.[1] Това е в духа на борбата му за единен правопис и език. Няма нито български, нито сръбски книжовен език, има общ за всички славяни литературен език, създаден под ръководството на Кирил Философ, затова промени в този език и в правописа не бива да се правят.

---

[1] Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, II, стр. 57.
[2] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 146—147.

През турското робство у нас споменът за Кирил и Методий като че ли заглъхва. Това обаче е само на пръв поглед, понеже голяма част от книжовното ни наследство от онова време е унищожено. Делото на двамата братя се помни, имената им живеят не само в преписите на старобългарските творби, но и в устното предание, за да навлязат устремно в българската литература през Възраждането и заемат своето достойно място като будители на българското национално съзнание. През XVIII в. отново двамата братя се издигат до национални български светци и учители, създали „българската книга“ и свързани с българското покръстване. В тази литература обаче те имат малко общо с историческата истина, засвидетелствувана от учениците на Кирил и Методий. Тук те са предимно легендарни герои, които могат да имат повече патриотично въздействие, отколкото познавателно значение.

През 1746 г. в гръцката книга „*Ἀκολουθία τῶν ἁγίων ἑπταρίθμων*“ е отпечатано житие на Наум. Кога е създадено, не е известно, но на български се превежда от цитираната печатна книга към края на XVIII в. Макар да е написано очевидно под силното влияние на Теофилакт, то съдържа нови тълкувания и доуточнявания, поради което се получава нова, особена редакция на историята за създаването на славянското писмо. Творбата отразява национални български тенденции, в нея по всяка вероятност има дял български книжовник или може би българско предание. Житието започва с това, че Наум живял „по времето на светите Кирил и Методий, които прекарваха тогава в пределите на България“, трудещи се да „вкарат в православие“ заблудените народи. За да улеснят разбирането на християнската вяра, те превеждат „свещеното писание, старото и новото, от елински по езика на българите“[2]. Изхождайки навярно от тълкуването на Теофилакт: „Обаче славянският или българският народ, който не можеше да разбира съставеното по елински език писание, светите вземаха това за най-голяма щета...“, авторът пренася категорично първоначалната просветителска дейност на Кирил и Методий в българската земя и свързва създаването на азбуката и превода на книгите изключително с нуждите на българския народ; за послание на Ростислав и за моравска мисия изобщо не става дума.

Не за пръв път се натъкваме на твърдение, че Кирил и Методий разпространявали християнството и азбуката сред българите в Македония. Наистина логично е да се предположи, че идеята за създаване на славянската писменост е могла да възникне именно в тясна близост с нуждите на балканските славяни, чийто език братята от детство познават. Тази теза е, общо взето, приемлива, защото е съобразена със закономерностите на българското културно развитие. За пряка дейност на Кирил и Методий в България обаче сведенията са много съмнителни; що се отнася до паметниците, ясно е, че те са твърде противоречиви. Един отнася дейността на Кирил и Методий сред българите *след* моравската мисия, друг — *преди* нея, трети изобщо не говори за моравска мисия. Един я свързва само с името на Кирил, друг — с имената на двамата братя, трети — само с Методий. При това всеки паметник, съдържащ тази идея, е изпъстрен с редица други нецелесъобразни моменти и фактически грешки, плод на патриотично възбуждение или на произволни тълкувания. Всичко това, като не се забравят и писаните от съвременници паметници, показва, че по-правилно е подобни вести да се считат за легендарни. В гръцкото житие, което разглеждаме, на двамата братя се приписва например преводът на стария и на новия завет, при това още преди да тръгнат за Рим. По-нататък излиза, че Кирил и Методий по общо съгласие със своите ученици решават да отидат в Рим, за да провери папата книгите и да ги утвърди. Водени от тази идея, всичките седмочисленици тръгват. Щом поднасят книгите на папата, „той ги взе да ги провери с всичка строгост, сравнявайки гръцки с български, и като ги намери съгласни и равнозначни с всичко, утвърди ги и обяви ... да се дават общо за учение в българската земя“. След това светците решават да се „върнат назад“, т. е. в България, но по това време Кирил умира. „Кирил, началник и вожд на това боголюбиво дело, остана в Рим и встигнали докрай старини, напусна сегашния временен и тягостен живот“ (Балан, II, стр. 183). Още една легендарна вест — Кирил починал в дълбока старост. Въпреки че в несъстоятелността на това известие не можем да се съмняваме, тъй като Кирил умира на 42 години, трябва да отбележим, че то не е ново и също се повтаря в няколко паметника. Да се върнем към Солунската легенда: „О *старче* безумни“ — така се обръща митрополитът Йоан към Кирил. А в Проложното житие на Кирил се казва: „И тако поживь и чюдеса створь, в старости добрѣ къ господу отиде.“ В трети помен четем: „И в старості глȣбоце с міром успе“ (Балан, II, стр. 48). Твърдението, че Кирил умрял в старост, възниква навярно поради убеждението, че млад човек не може да извърши толкова много и така велики дела. Освен това то показва, че повторението на една и съща вест в няколко паметника невинаги може да бъде доказателство за една научна теза.

---

[1] К. Куев, Константин Костенечки; в: История на българската литература, т. I, 1962, стр. 319.

[2] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 180—185.

Но какво става с Методий? Въпреки че авторът познава Теофилактовото житие, в което се казва, че папата назначил Методий за моравски архиепископ, той не се води по него, а заявява, че след смъртта на Кирил Методий поел учениците му и наумил „да се върне пак в българската земя“. Светците тръгват и минават покрай „варварското и горделиво племе“ аламани, където претърпяват беди, и накрая „освободени от много други спънки, светците стигнаха с вишня помощ в земята на българите, както отначало смятаха“ (Балан, II, стр. 84). Авторът не споменава за Методиевата смърт и къде тя настъпва. Проследявайки пътя на светците, в същност той разказва историята на Климент и Наум. Интересно е обаче, че той категорично и изцяло свързва създаването на славянската писменост с България и че придава на Кирил и Методий мисли и грижа единствено за българите. Дали е направил това съзнателно или така се е получило от механичното и безкритичното използуване на Теофилакт, това е мъчно да се установи.

В новобългарската литература за пръв път се заговорва за славянските учители в историята на Паисий Хилендарски. Като съвестен историк Паисий дири вести за двамата братя от много книги. Той се натъква на няколко различни паметника, които се опитва да съгласува по свое разбиране и да създаде цялостна картина на Кирило-Методиевата дейност. Паисий използува историята на Мавро Орбини, славянски и гръцки извори за Кирил и Методий, които разработва и съчетава по своя логика. Подтикнат от патриотичните си задачи и намерил опора в чужди и наши източници, той се заема да докаже тясната, лична връзка на двамата братя с българския народ, поради което и книгите им се наричат „български“. Най-напред Методий „сталъ воевода словѣнски, или болгарски“. Това обаче е само началото на връзката му с българите. По време на Муртагон Методий дошъл в „Търново“ и зографисал двореца на царя вместо с птици и животни с картини от страшния съд. Изображението подействувало силно на Муртагон и тогава Методий намерил сгодно време, за да го поучава и да го обърне към християнската вяра. По Методиево съобщение царица Теодора изпратила епископи в България за официално покръстване. Методий учил българите на български език и с това помогнал да се покръсти многоброен народ.

Пред нас е несрещана в други български паметници легенда. Една приемлива за възраждащия се българин легенда, която по-късно ляга в основата на Войниковата драма „Покръстване на Преславския двор“ и намира отражение в историческите картини на Николай Павлович. Легенда, която гали патриотичното чувство на българина и повишава неговото самочувствие. Нейните корени обаче не са в старите български писмени паметници, нито в народните предания. Както е известно, разказът за живописеца Методий се съдържа в историята на Мавро Орбини, който от своя страна го заимствува от гръцки хроники. У Орбини обаче, като се говори за покръстването на Муртагон и за ролята, която играе зографът Методий, не се казва, че той бил тъкмо братът на Константин Философ. Той е само някой си художник Методий. Не го провъзгласява за учител български и самият Паисий, когато на друго място говори за Муртагон. Там той пише: „И повелелѣ *некоему* Методию монах иконописецъ да напише по ѡни палати зверове, ѱи, ловитба...“[1] Когато обаче нашият историк започва да съставя главата за славянските учители изведнъж му хрумва щастливата мисъл, че този „някой си Методий“ не е случайна личност, а самият български учител и моравски архиепископ. Паисий сам толкова се убеждава в това, че построява съответно обяснение за причините, поради които тъкмо нашият Методий идва да зографиса княжеския дворец: „Методиа билъ зналъ то дело повѣче, того ради прїшелъ да̊ би възмогалъ научити и уловити болгари въ вѣри христїѧнстеи...“ (Й. Иванов, стр. 68). Така Паисий подкрепя своето откритие и дава вид, че то е документирано. В същност нито един ранен или късен паметник не съдържа намек за художническа дарба и занимания на Методий.

---

[1] Й. Иванов, История славѣноболгарская, собрана и нарежд̇ена Паисїемъ иеромонахомъ в҄ лѣто 1762, София, 1914, стр. 25.

По-нататък Паисий разказва как Кирил и Методий създали азбуката. Тук той навлиза в нова легендарна атмосфера, близка до тази в гръцкото житие на Наум, но с нови постановки и обяснения. Според Паисий Кирил и Методий създали славянската азбука, преди да идат в Моравия, специално за българските славяни. От самата гръцка царица и от „други болгари“ те били убедени да приемат епископски сан и „да учат болгари и прочи славѧнъ вѣру христїнскою“. За тази цел Кирил съставил 38 букви и превел евангелието, което показал „царю и прочимъ и патриарху Игнатїю“ (Й. Иванов, стр. 68—69). Те много похвалили това дело и им казали „учити болгари и словени по ѩзику ихь“. След това Кирил и Методий отишли в Охрид, където се събрали „петь философе ѿ болгарски род“ — Климент, Сава, Наум, Еразъм и Ангеларий. Всичките седмина мъже „събирали речи изредни и прави ѿ болгари, ѿ сербїе, ѿ руси, ѿ московѣ, ѿ словене, ѿ лехове“ и превели псалтира, евангелието и други книги. Тези книги обаче те предали „перво болгаромь и наречени били книги болгарски“ (Й. Иванов, стр. 69). Без да се занимаваме тук подробно с изворите на Паисий, ще кажем, че се натъкваме на легенда, стъкмена от съставки, които са ни вече известни. Тук звучат две основни идеи — създаването на славянските книги за българите, от българи и на българска земя и становището на Константин Костенечки за сборния характер на Кирило-Методиевия книжовен език. Към всичко това се прибавят нови тълкувания, които се дължат или на използването на побългарен препис от Пространното Кирилово житие, или просто на искрения стремеж на Паисий да прозре в истината. Тази истина обаче е субективна, защото се установява под въздействието на патриотичните чувства и задачи на писателя.

Делото на Кирил и Методий не пренебрегват в своите истории и останалите наши историци от XVIII в. Техните сведения обаче по достоверност не само не превъзхождат Паисиевите, но още повече са обвити в легендарен дух. Неизвестният автор на Зографската история например пренася делото на Кирил в такова ранно време, в което никой от известните писмени паметници не го отнася. Според него Кирил Философ създал българската книга по времето на Крум: „Тогда плени [Крум] и ст҃аго Василїѧ Андрїанополскаго и с нимъ много сщ҃енницы и хрстїаны . . . и в҆ то времѧ ст҃ый Кѵриллъ Философъ написа болгарѡмъ книгу по своему ѩзыку сущимъ при Дунай рѣцѣ живущым хрстїаномъ.“[1] Откъде знае това авторът? Може би отново са смесени сходни имена или е използувана неизвестна писмена легенда, или може би историкът сам е преместил делото на Кирил по-напред, желаейки да подчертае приоритета на българите в просветно отношение.

Йеросхимонах Спиридон най-подробно говори за двамата братя: в главите „О Кирилѣ философа“[2] и „О Аз-буцѣ словеномъ и о Кирилѣ“[3]. Двете глави имат различни източници. В първата Спиридон заема вестите от Бароний и от едно съмнително, неизвестно до днес произведение на

---

[1] Й. Иванов, Български старини из Македония, II изд., стр. 634.

[2] История во кратцѣ о болгарскомъ народѣ славенскомъ сочинися и списася въ лѣто 1792 Спиридономъ іеросхимонахомъ. Стъкми за издание В. Н. Златарски, София, 1900, стр. 39—40.

[3] Пак там, стр. 46—48.

Евтимий. Тук, общо взето, вестите отговарят на историческата правда. Във втората част източниците не са посочени. Прозира използуването на някаква българска редакция на Пространното Кирилово житие, но разликите с Паисий са големи. Според Спиридон Борис (не Ростислав) пише писмо на Михаил, в което иска за своя новопросвещен народ учители „по нашему языку“. Кирил се връща от Хазария с мощите на Климент Римски в годината 867, царят го повиква и го съветва да иде в България и да преведе на български език писанието (вместо в Моравия, както е в житието). Кирил отговаря: „Како могу азъ извести писаніе на болгарского? Другіи філософе, бывшіи прежде мене, трудишася 200 годъ и ничто не успѣша, понеже болгарскаго языка греческими буквами пословити не можно.“ Кесаръ же рече ему: „Ты языка ихъ умѣишъ и тебѣ данно есть от бога извѣсти от языка ихъ буква да будет, да будетъ и буква по языку ихъ“ (Златарски, стр. 46). Пред нас е една извънредно интересна, силно изменена редакция на Пространното житие от момента на връщането на Кирил от Хазария до разговора между Михаил и Константин включително. Едва ли тази редакция е дело на Спиридон, който, както показват текстуалните сравнения, се придържа твърде строго о източниците си. Явно, касае се за използуване на неизвестен нам български паметник, възникнал може би в периода на турското робство.

По-нататък йеросхимонах Спиридон развива мисъл, която не може да се свърже с никой паметник. Книжовникът твърди, че на път за България Кирил взел със себе си двоица монаси от Студийския манастир — Методий йеромонах и Дамаскин иподякон, наречен Студит, изкусни в светото писание, „умѣюще и болгарскаго языка“. Книгите на този Дамаскин, написани на прост български език, „и до нынѣ обрѣтаются в Болгарію“. Двамата монаси помогнали на Кирил да съчини славянската азбука и да преведе книгите от гръцки на славянски в годината 871. Чак на другата година — 872 — Кирил отишъл в Моравия, кръстил Ростислав и сам поставил Методий за моравски архиепископ.

Както се вижда, по съвсем нов начин и с нови аргументи е защитена тезата, че Кирил създава буквите и превежда книгите на българска земя, за нуждите на българите и, разбира се, преди да отиде в Моравия. Пряк повод за това става молбата на самия княз Борис. Тази теза е придружена с редица неточности, които правят от нея нова легенда за Кирил. Най-изненадващо е твърдението, че Дамаскин Студит бил един от първите помощници на Кирил. Ако Паисий поставя между преводачите в Охрид моравеца Горазд, който едва ли е стъпвал на българска земя, но все пак е съвременник на Кирил и ученик Методиев, Спиридон обявява гръцкия писател от XVI в. за ученик на Теодор Студит (първата половина на IX в.) и за помощник на Кирил през 871 г. Лично хрумване на Спиридон ли е това или народна легенда, този въпрос веднага не може да се реши. Явно, Спиридон не познава гръцкия писател от XVI в. Дамаскин Студит, той познава само неговите слова, преведени на „прост български език“. Пред Спиридон не стои изобщо въпросът, дали тези слова могат да бъдат преводни. Не, те са писани от самия Дамаскин на български език, а този Дамаскин е голяма личност — помощник на Кирил Философ, т. е. един от създателите на азбуката и книгите по времето на княз Борис. Чудесно стъкмена идея за онова време, независимо дали тя принадлежи на Спиридон или на някой друг. Какво по-добро доказателство за грижата на Кирил за българите, ако „и до днес“ творбите на неговия ученик се преписват в България? При това българинът, макар и прост, умее да ги цени и чувствува. Спиридон е видял как мъже, жени, дори и деца плачат, като ги слушат или четат, защото са такива, че „безъ слезъ читати не может“ (стр. 47). И каква по-голяма гордост за българина от тази — той да знае, че притежава книгите на такъв забележителен човек!

Поставяйки въпроса, кой славянски народ най-напред е започнал да пише със славянската азбука, Паисий казва между другото: „Ако се и подносеть москали и руси, и серби, и прочїе да са по перво ѡни прїѧли писмена словенска и крщение, но несть тако...“ (Й. Иванов, стр. 69—70). Той казва, че москалите и русите пишели за това, но не споменава кои произведения има пред вид. Едва ли Паисий познава всички руски паметници, засягащи делото на Кирил и Методий, но в своя извод той е абсолютно прав. Сред русите, особено в периода на XVII в., също се проявява стремеж да се обсеби делото на солунските братя. Както българският народ, така и руският (а и други славянски народи) има претенцията да бъде пряко свързан с това дело.

В заглавието на един миней (от 1600 г.) се твърди, че той бил предаден от Кирил на княз Владимир, който кръстил руската земя и който от своя страна го предал на руската църква за утвърждение на християнската вяра.[1] Тази очевидно легендарна вест е отглас на руски сказания, които свързват руското покръстване с Кирил и по такъв начин продължават живота на славянския учител с още сто години.

Други руски книжовници отиват още по-далече. В добавка към Пространното житие на Кирил се казва, че руските букви от никого не били донесени, а тях сам бог явил на русина. Бидейки в Херсон, Кирил Философ намерил тези букви и с тях превел книгите, които предал на всички славяни.[2] Като тълкува патриотично Пространното житие, руският книжовник подчертава, че най-напред русите са се сдобили с писмо, което сами изобретили, че в основата на славянските книги ляга руският език и че делото на Кирил и Методий (превода на славянските книги) се свързва със стара руска писмена традиция. Очевидно според книжовника никой друг славянски народ не е така тясно свързан с Кирил, както русите, и никой славянски народ няма такава голяма заслуга за възникването на книгите, както руският.

С делото на Кирил и Методий се занимават и първите руски историци. Но и те като първите български възрожденци градят своя разказ главно върху късен легендарен материал. Пример за това дава Киевският синопсис, първата печатна руска история (1674), която в Русия има подобно значение, каквото има историята на Паисий у нас. Според нейния автор Инокентий Гизел цариградският патриарх изпратил до княз Владимир Кирила, който имал задачата да подтикне княза да изпрати посланици във Византия, за да разберат коя вяра е правата. „Егда оубо прїидоша ко Владимїру послы от царей греческихъ Васїлїа и Кѡнстантїна,

---

[1] Вж. Б. Ст. Ангелов, Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVII в., Хиляда и сто години славянска писменост, 1963, стр. 366—367.

[2] П. А. Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, Ленинград, 1930, стр. 37.

Кѵрїллъ Философъ съ прочими, тогда съ Владимїромъ оный Кѵрїллъ Греченинъ, ѩко премудрый мужъ бесѣдова на мнозѣ ѡ вѣрѣ хрїстїанстѣй“ ... „вдаде ему въ даръ запону велику златоткану, от тѣх же кесарей греческихъ и от патриарха прислану, на ней же бѣ хитростнѣ изѡбраженъ страшный судъ божїи. На ню же Владимїръ смотрѧ прилѣжнѡ, проси фїлософа да ему истолкуетъ ѡ сихъ“ ... „Сїѧ оуслышавъ Владимїръ, воздохну и рече: благословены сїе, иже станутъ ѡ десную. Кѵрїллъ же светыи отвѣща: аще царю крестишисѧ, и злыхъ дѣлъ престанеши, будеши ѡ десную ... Владимиръ же ѡбѣща креститисѧ ... и отпусти Философа съ великими дары и честїю.“[1] На друго място Гизел твърди, че второто руско покръстване станало в 863 г., при царуването на гръцкия цар Михаил, когато от него по молба на „князей славянскихъ Свѧтополска, Ростислава и Коцела, присланы бѣху славѧномъ оучителита вѣры христовы Методїи и Кѵрїллъ синове мужа нарочита именемь Льва от Солунѧ ...“ (стр. 38). Оттук пък излиза, че Ростислав, Светополк и Коцел са руски князе и през 863 г. Кирил и Методий покръствали руси. Така Гизел, използувайки едновеменно различни известия, някои от които залегнали в неговия основен източник — Историята на полския историк Стрийковски (Стрыковски) от XVI в., сам си противоречи. Веднъж Кирил и Методий покръстват русите и превеждат книгите през IX в., втори път свети Кирил Философ участвува в мисията на гърците при княз Владимир през X в.

По-късно, в началото на XVIII в., друг руски историк — Димитър Ростовски — се опитва в своя Летопис (писан в 1707—1709 г.) да внесе някакъв порядък в сведенията на Инокентий Гизел, да установи истината. Той изтъква, че мнението за участието на Кирил в руското покръстване е разпространено. Д. Ростовски уточнява, че Кирил Философ е живял повече от сто години преди покръстването при Владимир и че човекът, дошъл при княза с икона, не се е казвал Кирил, а Кир. Авторът се позовава на летописеца Нестор, който пишел: „прислаша греци Владимиру философа“, без да съобщава името му. Опирайки се на Нестор, когото счита най-достоверен, в същото време Димитър Ростовски ни подсказва как ще да са възникнали руските предания за личната връзка на Владимир с Кирил. В старите паметници Кирил винаги е наричан Философ. Тази титла съпровожда монашеското му или светското му име. Понякога се казва даже само „Философът“ и под това название се разбира Кирил. Титлата на Константин-Кирил и неговата ярка мисионерска дейност влизат трайно в съзнанието на народа. По-късните книжовници и читатели са склонни да смятат всеки философ за Кирил, особено ако той е свързан с разпространение на християнската вяра. Така ще да е изтълкувано и сведението на Нестор. Подобно тълкуване е хармонирало на патриотичното чувство на русина.

* * *

С казаното не се изчерпват легендите за Кирил. Съществуват и моравски и чешки предания за двамата братя, в които те са изтъкнати като местни герои, без да се има пред вид последвалото разпространение на славянската писменост в другите славянски страни. Изобщо всеки славянски народ, докоснал се до делото на Кирил, се опитва да си го присвои, да го направи свое и да се гордее с него. Целта на тази статия не е да изчерпи абсолютно всичко, което може да се намери по набелязаната тема. Но и от изложения материал може да се направи изводът, че през средновековието са възникнали много повече легенди за Кирил и Методий, отколкото разполагаме ние днес. За тези „дивни мъже“ са се създавали и устни легенди, които никой не е записвал. Малко личности през средновековието успяват да се наложат така, че да станат гордост и опора за всеки, който свърже своята съдба с тях. Солунските братя излизат от рамките на историята и влизат в легендата. Невинаги това е ставало преднамерено. Често то се дължи на непознаването на най-старите паметници, на стремежа да се обяснят и разтълкуват неясни вести, на опита да се примирят противоречиви известия и т. н. Времето слага прах на спомените, умът търси обяснение на фактите, фантазията се намесва, историческата конкретна обстановка подсказва изводи, стари събития и лица неволно се смесват с нови, патриотичното чувство търси опора в миналото или го преосмисля. Вследствие на всичко това се получават такива комбинации, че Кирил и Методий престават да бъдат литературни герои, основани на реалната историческа действителност. Те действуват в продължение на няколко века ту в България, ту в Русия, ту в Моравия. Те покръстват ту българи, ту моравяни, ту руси; превеждат книгите на руски език, на български език или пък от всички славянски езици създават един общ книжовен език. Кирил е ту млад, ту умира старец, той е син на солунчанина Лъв, но понякога става царски син или пък е роден в Кападокия от неизвестен род. Методий пък е ту монах живописец, ту моравски епископ, назначен от самия Кирил, ту пък моравски и български архиепископ, назначен от римския папа... Но с това не се свършва. Толкова е голяма и безспорна славата на Кирил като преводач и създател на книгите изобщо, че много творения започват да се приписват нему. Приписват се произведения на негови едноименници (Кирил Туровски, Константин Преславски и др.), творби, възникнали много по-късно или пък апокрифни съчинения, каквито Кирил не би писал. Приписват му се творби от различен жанр. Достатъчно е да се приведат само няколко известни примера. Софиянецът Яков Крайков в своя Часословец от 1566 г. сочи една пасхалия като Кирилова: „И сию пасалыю положихь Кѵрила Философа и оучителѩ словеньскаго, сыречь бльгарскаго.“[1] На Кирил се приписва молитва за покаяние, която може да се изрича по всяко време, канон, който може да се пее всеки ден.[2] На Кирил се отдават понякога т. нар. „мъдри мисли“ и един апокриф „Вопросы св. Кирила Философа“[3]. Тук не говорим за редица други приписвани на Кирил творби, които биха могли да бъдат негови (Азбучна молитва, Проглас към евангелието, слово за Климент Римски и т. н.). Името на Кирил влиза в хронологически статии като повратен момент от историята на българите или руситe и в народни творби, каквато е например „Разумник“: В.: „Кто ѡбрѣте латинскѫ книгѫ? Ѿ: Нȣнаиль и Умамь и Вреȣтȣль. В.: Да кто ѡбрѣте грьчьскѫ книгѫ? Ѿ: Меркȣрїе. В.: Да кто ѡбрѣте бльгарскѫ книгѫ? Ѿ.: Кѵриль Философь.“[1]

---

[1] Синопсис, издание от 1818 г., стр. 21.

---

[1] Б. Ст. Ангелов, Кирил и Методий в славянските печатни книги, стр. 363.

[2] Издаден от Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, ч. II, стр. 37.

[3] Отпечатан по Ловчански сб. от 1618 г. у Б. Ангелов и М. Генов, Стара българска литература, София, 1922, стр. 362.

Голяма част от произведенията, на които хвърлих поглед, по същество са народни. Това са литературни легенди, исторически творби, създадени с патриотични подбуди за народа, апокрифи. Голяма част от творбите имат четивен, а не богослужебен характер и са свързани с обществени и патриотични нужди. Всичко това ясно илюстрира популярността на Кирил и Методий не само сред църковните среди, а и сред народните маси. Понякога тази популярност е широка, друг път позаглъхва, но никога делото на двамата братя не се забравя, в драматични и преломни исторически моменти то винаги играе важна роля. Кирил и Методий през средновековието са герои на църквата, светци, но нито по своето време, нито по-късно през вековете те остават в рамките на църковното славословие, а излизат от него и стават народни герои. Както красноречиво сочат паметниците, в най-голяма степен това важи за България. В съзнанието на българина Кирил и Методий остават като национални герои, тясно свързани с българската история и култура изобщо.

---

[1] Й. Иванов, Богомилски книги и легенди, стр. 262.

КЪМ ЛИТЕРАТУРНАТА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ОБЩОТО ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

КОНСТАНТИН МЕЧЕВ

Като не излиза извън фактическите рамки на онова, което е известно за живота и делата на Кирил и Методий от техните пространни жития, Общото похвално слово осмисля по-издълбоко жизнения и творческия подвиг на двамата братя. И което е особено важно, когато изброява посоките на света, авторът назовава и изток, и запад, и север. Не назовава той само юг, което е указание, че неговата позиция на обглед е Балканският полуостров и по-точно България. Този факт е недостатъчно подчертаван в досегашните научни издирвания. А той е особено съществен, защото подкрепя мнението, че автор на това похвално слово е българският писател Климент Охридски.

* * *

Главният художествен белег на Общото похвално слово за Кирил и Методий е съчетанието в него на епическото и емоционалното начало. Още заглавието независимо от това, дали произлиза от първообраза, но добре е споено с основния смисъл на похвалата, гласи: „Похвално слово в памет на светите и православни учители на славянския народ, блажения Кирил и на панонския архиепископ Методий, създали му писмена и превели на неговия език Вехтия и Новия завет."[1] Този наслов носи в себе си желанието на автора за всестранен обхват: да се очертае в глъбина и ширина просветната дейност на братята сред славяните и същевременно да се оцени тази просветна дейност като постъпка и като явление с необикновено значение. И с право подходът е такъв: защото не всеки ден може *да се случи* Старият и Новият завет да бъдат превеждани на един довчера безписмен език. Ето защо за това събитие не може да се разкаже как да е, а разказът трябва да започне с обясняващо предисловие, с мотивировка и доводи, съгласувани със законите на средновековната „поетика" и „естетика".

По съдържание Похвалата за Кирил и Методий е сборно произведение между двете пространни жития на братята. Само че онова, което е известно от двете жития като фактография и тълкуване, тук е дадено в сбита форма. И все пак останали са следи от „разяснителния“ стил на житията. Затова Похвалата е относително обемиста, взета в сравнение с Похвалата за Кирил, а дори и с Методиевото житие.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, София, 1920, стр. 118. Всички цитати са по това издание. Похвалата е издадена съответно на стр. 118—129.

Както е добре познато, в двете пространни жития на братята житиеписецът (който според мен е Климент), когато, където и за каквото да спомене дявола, мисли непрекъснато и неотлъчно за привържениците на триезичната теория. Така е и тук. Климент иска да изведе разказа си от основния постигнат резултат в дейността на Кирил и Методий — че те са създали писмо, опазило се и укрепнало въпреки козните на „дяволовата лъст“. А такива заключения са били правомерни не толкова в Моравия, където „дяволовата лъст“ е имала много поддържници, наложили се в края на краищата над славянските проповедници, а в България, където и личната инициатива на отделните дейци и обществените усилия, организирани от държавата, са били насочени за разгромяване на всеки опит, насочен срещу утвърждаването на славянското писмо.

Така още от първите редове на Похвалата се влиза в съприкосновение с духа на борческия за славяните и отделно за българските славяни IX в., когато те устояват на чуждестранния политически и културен натиск и създават непоклатими основи за бъдещото си самостойно развитие на културна народност.

Формално погледнато, в общохристиянски план е и изреждането на заслужилите пред човечеството мъже: пророци, апостоли, мъченици, светци и накрая учители. Но когато авторът на Похвалата уточнява, че в неговия век — времето, когато сам той живее — са се явили учители, своето реално и несъмнено конкретно обяснение получава целият библейски увод, предшестващ изложението за родителите на Кирил и Методий и за техния собствен живот и дейност. Подобно с встъплението си към Методиевото житие авторът цели да внуши важната от общославянско гледище идея, че благовестието — сиреч историческият успех — може да дойде всякога, стига „времето да е дошло“, стига народът, комуто е отреден този успех, да е заслужил вече тази „чест“.

Както добре се знае в България, в края на IX и началото на X в., „благовестието“ е вързало плодове, даващи основание да се говори със сигурност, че е тръгнато по път, който няма край във времето. Оттук, смятам, се определя общият тон на увереност, излъчван от целия библейско-конкретен увод, чийто финал гласи: „И казаха те (богоугодните мъже) слепите ще прогледнат, глухите ще чуят книжовното слово и всички на различни езици ще възславят божието величие!...“ Така в славянска земя е могло да се говори и да се пише, ако просветата на славянски, сиреч старобългарски език не среща съпротива, а се подпомага — както е било в България, а не в Моравия.

Така че дошъл е ред на славяните, които в продължение на векове са били слепи, глухи и неми, да кажат и те своето слово в многогласния хор на равноправните европейски народи.

И ето как е станало това.

В град Солун живеел именитият и праведен баща на седем деца Лъв, по определението на автора човек непорочен, истинен, богобоязлив, чужд на каквато и да било злоба и подобно на библейския, старозаветен Йов ревностен изпълнител на божиите заповеди. И ако тия характеризиращи подробности: че Лъв имал седем деца и че бил богобоязлив и търпелив като Йов, са добре познати от Кириловото Пространно житие, новост са приведените пророчески думи — че е блажен оня мъж, който се бои от бога и се старае да изпълнява неговите заповеди. Според съставителя на Похвалата потомството на такъв човек ще пребъде във вековете. Тържественият тон на Похвалата е позволявал това „допълнение“ в сравнение с житията. Същевременно обаче то е едно далечно, но все пак не за пренебрегване указание относно народностната принадлежност на Лъв. Ако авторът не е знаел тази народностна принадлежност (като факт тя му е била добре позната и затова не я назовава точно), той не би твърдял, че Лъв е поставил начало на род, името на който никога няма да се забрави. Значи той, авторът, е симпатизирал на тази „народностна принадлежност“, защото най-вероятно в основата си тя е била славянобългарска. И това предположение става още по-ясно, когато в следващото изречение хвалителят тържествено прокламира: „От този корен (на Лъв) изгряха две до немай-къде светлозарни издънки, носещи в себе си благословен плод, (живяха те) непорочен живот още от юношеството си.“

Какъв е този благословен плод, ако не изпълненото от Кирил и Методий бащино наставление, за което става дума в началото на Кириловото Пространно житие, където с езика на Давидовите псалми е казано, че трябва да се пази бащината заповед и да не се пренебрегва майчиният съвет?[1] Тук в сравнение с житието завесата е вдигната малко повече и картината става по-ясна. Но тъй като и в първия, и във втория случай авторът на житието, който е и автор на Похвалата, добре е знаел какво има зад нея, не се е доизказал.

В Кириловото житие е казано, че още когато бил седемгодишен, Кирил си избрал за съпруга Премъдростта. В Общото похвално слово Премъдростта е сестра и на двамата братя. В тази характеризираща забележка също има дълбок историзъм, изказан от славянски позиции: че преуспяването на един народ може да бъде следствие предимно на съзнателни и целенасочени усилия. Ако това тълкуване е вярно, тогава разглежданото място от Похвалата за Кирил и Методий би могло да бъде схващано като филипика срещу княз Светополк, комуто са останали чужди старанието и усилията на двамата братя със силата на Премъдростта да просветят славяните.

Тази оценка има своето оправдание, ако е направена, така да се каже, от разстояние — да е била налице разликата в условията за работа в Моравия и съответно в България. А, както е добре известно, с тия различия най-добре е бил запознат Климент Охридски. Затова той е имал своите основания да слави братята, че въпреки трудностите и спънките, колкото и големи да са били, те не са се отказали от веднъж предприетото: не са нарушили бащиния си закон и не са забравили майчините си съвети. Така библейският текст — защото това място е заемка от Соломоновите притчи — зазвучава конкретно-исторически.

Общата уводна характеристика на братята е тържествена, похват, чрез който авторът цели да даде представа за един пълноценно и полезно преживян живот. И все пак по смисъл тя не излиза извън границите на една „постановка на въпроса“. Затова след този „увод“ съставителят на Похвалата си поставя задачата да представи братята поотделно.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, 1920, стр. 31.

Как Климент високо цени Константин-Кирил — това е добре известно от Похвалното слово, което той със сърдечно признание и искрено възхищение му е посветил. И в Общата похвала Кирил е изобразен със същите пищни краски. Той лети като орел, умът му е озарен от богозарна светлина, наречен е отново съсъд на светия дух. Към тези така авторитетни за времето си и разгърнати епитети е прибавено, че благодарение на изключителните си качества Константин е неизчерпаемо философско съкровище и източник, от който може да се черпи и да се облагодетелствува цялата вселена. От гледище на географските познания, естествено подчинени през IX в. у нас на християнските понятия, на тази характеристична формула („цялата вселена“) следва да се погледне по-задълбочено.

В този фактично-предметен контекст намира своето обяснение и свързаното с делото на Константин евангелско предписание: „Самият наш господ Исус Христос казва: — Както е написано в книгите, който вярва в мене, от неговата утроба ще потекат реки от жива вода...“ От тази несъмнено религиозна образност до историческото разбиране, че благодарение на своята значимост писмото на Константин-Кирил не е останало в тесните рамки на една страна (Моравия), а се е разплискало като мощно, развълнувано море и другаде (България), разстоянието не е много голямо. Впрочем сам Климент дава свой положителен отговор на този въпрос: той уяснява, че на неговия учител бил даден духовен дар да говори на всички езици като апостолите. Следователно където и да е отивал славянският учител, всякъде той е можел да бъде полезен. Така е било, както повествува Пространното житие, и в Арабия, и в Хазария, и при фулското племе, и в Моравия, където обаче „дяволовата лъст“ е успяла да се наложи и затова „божията благодат“ — т. е. проповедта на славянски език — е напуснала тази страна и се е установила другаде. Доказателство за това е тъжната страдалческа молитва в края на Методиевото Пространно житие, чрез която Методий бива умоляван от небесните чертози да бъде защитник на своите нещастни и преследвани ученици.[1] Като е отправял тази молба, житиеписецът, който според мнозина изследователи е Климент, е имал пред вид не толкова и не най-вече себе си — защото след около едногодишни изпитания и страдания той е намерил покой и условия за работа в България, — а своите другари, които са се пръснали по дунавските земи. Естествено колкото и да е бил осведомен, той не е могъл да знае как са се устроили и наредили всички прогонени от Моравия.

Докато Константин-Кирил е представен в светлината на една „недосегаема ангелска призрачност“, в която доста трябва да се взираме, за да открием реално, историческо съдържание, черти, наложени главно от химничния характер на жанра, образът на Методий е по-осезаем, близък и природно естествен, макар че, общо взето, и той е ваян по правилата на Кириловия химничен портрет. Новото е, че за разлика от брат си още от младини Методий започнал да заема отговорни граждански служби. С тази подробност авторът на Общото похвално слово остава верен на казаното в Пространното житие на Методий — че той бил управител на славянско княжество.[1] Обаче има и различия. Извън познатото от житието в Похвалата се загатва, че Методий участвувал и във войни и в тях проявявал храброст и смелост подобно на библейските епически герои Самсон, Гедеон и Исус Навин. Чак след тия подвизи той бил почетен с „воеводски чин“. Тази перспектива обаче не поблазнила Методий. Той престоял като воевода малко време и се оттеглил.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 97.

Решението на Методий да се откаже от гражданско-политическата си и военна дейност е мотивирано с един стилно колкото обикновен, толкова и съдържателен монолог: „И като разбра, че многобурният този свят преминава безполезно като (облачна) сянка и като прие господнето слово подобно на стрела в сърцето си, рече: Каква полза има човек, та ако ще да придобие и целия свят, а душата си да ограби и погуби? С нищо човек не може се разплати за тая (загуба). (Затова аз) трябва да заменя земното с небесното, да отхвърля от себе си временното и да се устремя към вечното.“[2]

След тия размишления Методий отива на Олимп, където заработва заедно с Кирил. Както е известно, твърде голям брой познавачи на Кирило-Методиевото дело приемат, че на Олимп двамата братя са създали своето славянско писмо. Така че и посоченият в Похвалата стремеж на Методий да се облече „в бяла ангелска дреха“ би следвало да се тълкува от практическо гледище. В същия смисъл може да се интерпретира и отбелязаното в Похвалата упорство на Методий да изпълни дълга си като монах така, че да достигне добродетелите на великите „Арсений, Антоний и Сава“ — т. е. основателите на монашеството.

Тази аналогия също едва ли е само израз на монашеско отношение към темата. Като се изравнява славянският първоучител по величие със старите, превърнали се вече в легенда основатели на монашеството, може би до известна степен се цели по-далече — да се внуши преценката за равноправие между всички народи.

И величието на Методий е толкова голямо, че патриархът (неназован, но най-вероятно се касае за Фотий) го поканва да стане архиепископ. Методий обаче отказва. Приема само да стане игумен на манастира Полихрон, който имал около 70 монаси. Отказът на Методий да заеме архиепископска катедра във Византия се намира в идейно-генетична връзка с общата идейна насоченост на Пространните жития и Похвалата за Кирил. А и, както изглежда — синхронизираме ли Общата похвала с житията, — Методий се е отказал от тази почетна длъжност, защото тъкмо тогава навярно са имали обща работа с Кирил по превода на най-необходимите за църковнолитургийна употреба книги от гръцки на старобългарски език. С тия доброволно поети задължения следва да се обясни стремежът на Методий с молитви или ако мисълта на автора се предаде по същество, с труд „всичко да придобие“. Обозначението „всичко“ е твърде генерализиращо, но именно затова и включва и побира в себе си и труда на двамата братя за създаване на славянската писменост. Впрочем, когато е мислел и пишел „всичко“, авторът на Похвалата е мислел за славянското писмо, на което той също е посветил целия си живот.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 86.

[2] Пак там, стр. 120.

След кратките „индивидуални характеристики“ Климент отново подема началната линия на своя похвален химн — общата възхвала на двамата братя. Преди обаче наново да подхване тази страна на разказа си, той уместно напомня за европейския праотец Авраам, който, макар да е бил пришълец в чужда земя, е можал да заслужи почетното звание „божи приятел“, благодарение на което станал баща на много народи. Тази безсмъртна и велика слава е постигната и от двамата братя. Подобно на Авраам и те са били преселници в чужда земя, работили са там самоотвержено и благодарение на това са станали духовни бащи на много народи. Кирил и Методий обаче са надминали древния патриарх на евреите. Каквито и да са били изпречилите се на неговия път трудности, те по преценка на стария български писател са били по-малки от тия на солунските братя. „Божия закон“ Авраам е правел достъпен на хора, които са разбирали словото му. Подвигът на Кирил и Методий е по-голям, защото те са работили между народ толкова непросветен, че не можел да различи дясната от лявата си ръка. На такъв народ са се посветили те с неугасимата и несломима от нищо надежда да го научат, да го просветят.[1] Видно е : наред с упреците за непросветеността на славяните авторът на Похвалата е бил привързан към тях.

Този момент от Похвалата за Кирил и Методий е важен и що се отнася до народностната принадлежност на братята. Щом те са могли да се трудят и жертвуват за славяните, по-лесно е да се допусне, че те са били славяни, получили гръко-византийско образование, но не забравили рода и произхода си.

Тъй като най-авторитетната „база“ и „източник“ за художествено сравнение през средновековието е била Библията, по-нататъшното разширено сравнение на добродетелите, обладавани от Кирил и Методий, продължава все на тази основа. Като припомня сбито и ясно заслугите на Мойсей, извел евреите из Египет от робски плен, преминал „по сухо“ дъното на Червеното море, изхранил и напоил по чуден начин гладните си сънародници в пустинята, в сравнително-обяснителен план авторът на Похвалата пише: „И тия двама преблажени и богоугодни човеци (Кирил и Методий — К. М.) с нищо (от Мойсей) не са по-малки, защото получиха свише божествен дух. Но те се сподобиха с двойна благодат (защото за разлика от Мойсей, който извел народа си от робство в Египет), изведоха хората из многомрачното дяволско море и победиха мисления Фараон.“[2]

„Мисленият Фараон“ и „многомрачното дяволско море“ безспорно са намек за езичеството, а същевременно и за жестоките битки на Кирил и Методий с немското духовенство в Моравия.

По-високо от Мойсей имат право да бъдат поставени Кирил и Методий, защото „божия закон на два пъти преведоха и го предадоха на нов народ, като му сътвориха букви“[3]. Този момент от Общата похвала за двамата братя е изключително интересен по съдържание. Той, както изгледжда, се отнася до необходимия и налагащ се от само себе си опит на Кирил и Методий, след като са отишли в Моравия, да приспособят своя старобългарски превод на богослужебните книги към славянското моравско наречие. По тази причина ще е казано, че те на два пъти са превеждали божия закон. И това най-добре могъл да знае Климент, който е познавал делата на братята и в Цариград, и във Велеград. Затова с патос, който вълнува и сега, той продължава: „Което се беше скрило от премъдрите и разумните, то беше открито на младенците през нашия век. (Божият закон, преведен от Кирил и Методий) не бе написан на каменни скрижали, а издълбан в сърцата на хората, (той) не бе пророчен през облаци, мъгла и буря, но от самия господ Исус Христос изработен и предаден на славяните.“[1]

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 122—123.

[2] Пак там, стр. 123.

[3] Пак там.

С изобретеното от тях писмо Кирил и Методий учат десетки и стотици люде и с това правят просветата на роден език достояние на многолюдно едноплеменно общество — славяните. Ето защо техният два пъти превеждан закон е издълбан в сърцата на хората, защото десетки и стотици люде са пили от неговия сладък извор. При първия превод тези щастливци едва ли са могли да бъдат други освен Климентовите сънародници — българските славяни.

Така с едно библейско сравнение Общата похвала за Кирил и Методий дава нови опорни точки за широко разпространеното в литературната история схващане, че след първоначалния си превод на книгите около 855 г., за което можем да предполагаме въз основа на свидетелството на Черноризец Храбър, братята са правили опит да видят чрез пряка проповед между балканските български славяни какъв ще е ефектът от тяхната работа.

Разширеното сравнение продължава все в старозаветен аспект, като братята се величаят най-вече за това, че са създали писмена на един нов, безписмен народ. И за да получи релеф и панорамен исторически смисъл — както и в Похвалата за Кирил, — пак се набляга, че Кирил и Методий са учители не само на славяните, а на цялата вселена. Този похват е, така да се каже, „втората страна на медала“ и чрез него славяноучителството на братята се подчертава още по-добре, отколкото ако то е назовано само по себе си. Където и да отидат, братята пръскат светлина и знание. Но от всичко, което са направили, най-важното е, че са изнамерили букви на народ, който не е бил в състояние да различи дясната от лявата си ръка. И всичко им се удава, понеже, където и да се намират, те сеят семената на новата просвета в „сърцата на хората“.

В тази насока върви сетне и цялата проповедническа дейност на Климент Охридски. Той всякога се е стремял към непосредствено и искрено общуване с хората, между които е работил като наставник, учител и епископ. Тъй че, когато в Общата похвала за Кирил и Методий сочи тази страна от дейността на учителите си, той стои не толкова на църковно-религиозни, колкото на народностно-исторически позиции.

Но „сърдечно“ общуват братята не само със славяните, а и със сарацините (арабите) и хазарите. Ала мислите им там са временни; обходили тези земи, те отиват в „западните страни“, благославяйки там с ново писмо „нов език“. Както обяснява акад. А. Т.-Балан,[1] само в един препис на Общата похвала за Кирил и Методий (публикуван и от него самия) се уточнява, че тия западни страни са Моравия и Панония. Но и без това уточнение е ясно за кои земи става дума. Ясно е, че за да се говори за *запад*, авторът на Похвалата е трябвало да се намира някъде на *изток* или най-малко на югоизток от онова, което е назовано „запад“ — „позиционна точка“, каквато е могла да бъде и е била през IX—X в. България спрямо Моравия. А като си припомним, че тъкмо тогава нашата северна граница е била на Карпатите и на запад до река Тиса и малко зад нея, наистина Моравия и Панония са оставали спрямо България „на запад“.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 123—124.

Големи заслуги имат в Моравия Кирил и Методий. Те смазват там триезичната ерес и приучват към изпълнение на църковния чин много ученици или, както в Похвалата е казано: „Те събориха и изтребиха триезичната злоба, като я изскубаха подобно плевел от пшеница и предадоха на църквата светообразно жито. В западните моравски и панонски страни изгряха като слънце, прогониха (оттам) греховния мрак и с букви просветиха и научиха ученици да изпълняват църковния чин.“[2]

Ако тази тема — за борбата срещу триезичната теория — е била актуална и за времето, когато е била писана Похвалата, време явно след смъртта на Методий, мисълта пак се насочва към България и към създаденото в нея „Сказание за буквите“ на Черноризец Храбър. Това идва отново да потвърди Климентовото авторство и мнението, че нашата средновековна държава е била онова средище, в което с бойки идеологически средства се е давал отпор на вражеските настроения и действия против развитието на славянската просвета на роден славянски език.

Хронологията в разказа нататък е тази, която е позната от Пространните жития на Кирил и Методий. Нова подробност е съобщението, че най-напред Методий бил ръкоположен за свещеник. След това по Пространните жития е предадена смъртта на Кирил, посвещението на Методий за архиепископ, писмото на папа Адриан II до моравските князе Ростислав и Светополк. Като доосмисляне на същото писмо, така, както то е поместено в Методиевото житие, е папското наставление към моравските и панонските славяни да служат на божието учение, явено на техния език в ново време, та по този начин да си осигурят безсмъртие. Или както с лексиката на жанра и епохата е казано: „Да приемат нетленен венец и в този, и в бъдещите векове!“ В същност става дума пак за оценка, че въоръжени с писмо на свой език, славяните вече влизат в кръга на народите, които имат бъдеще и живот в безкрая на времето. И затова не е ли пред нас един призив, отправен от България до западните славяни, да не изоставят започнатото в техните земи от Кирил и Методий, да не отстъпват въпреки гоненията и трудностите!

От друга страна, чрез папската благословия славянското писмо получава международен регламент. Понеже се каза, че разглежданата част от писмото би следвало да се схваща като доосмисляне на папския епистоларен оригинал, даден „по-точно“ в Методиевото житие, това доразвиване на папското признание на славянския език подхожда да бъде направено най-вече с оглед на събитията в България. Както е добре известно, у нас след 885—886 г. и особено след Преславския църковен събор през 893 г. въпреки папските хули на Запад и несъгласието на Изток славянското писмо е процъфтявало и напредвало. Така че народът, който е дал пример на другите славянски народности как да постъпват и осигурил си благодарение на този пример „нетленен венец и в този и в бъдещите векове“, е преди всичко българският, за което свидетелстват историческите извори от почти всички славянски страни: от Русия, Сърбия и Чехия. Имам пред вид Повесть временных лет, Дуклянската хроника и Хрониката на Козма Пражки. И което е особено интересно, трите хроники, които споменавам, са възникнали по време, когато българският народ е бил поробен от византийците, но въпреки това и трите единогласно сочат България като класическа страна на славянската писменост и култура.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 131.

[2] Пак там, стр. 125.

И според Общата похвала за двамата братя пристигането на Методий в Моравия е празник за цялата страна, за целия народ. Нарисувана е широка, бих казал, епическа картина на следствията от Методиевата проповедническа дейност: слепите проглеждат, глухите започват да чуват, хора, които довчера не са имали понятие и представа за света, разбрали, че трябва, че са длъжни да го възхвалят като божие, сиреч велико творение. От своя страна езичниците са станали християни — прекъснати са „нечестивите“ жертви в чест на езическите богове. Край кладенците и урочищата синовете на тия, които преди идването на Методий са почитали езическите божества и са се събирали около техните светилища, вече въздават хвала и благодарност на християнския бог. И най-важното — навсякъде молитви и славословия се въздават на славянски език. И всичко това е постигнато благодарение на изгрелия като слънце „нов пророк“ Методий.[1]

И ако чудесата със слепите, глухите и осъзналите стойността на света като велико божие творение да излизат много извън или е почти в кръга на „евангелските истини“, останалото — за преодоляването от моравците на езическия мироглед — е важно заради това, че върви в съзвучие с някои известия на Кириловото Пространно житие. Нещо повече. В Похвалата има някои подробности от езическите славянски религиозни обичаи, най-важна от които (подробности) е, че славяните са имали навика да се събират край кладенците и изворите. Както е изтъкнато в проучванията на акад. М. Арнаудов, този навик е бил спазван у нас до най-ново време.[2]

Много е направил през живота си Методий. Доволен, той склопва за последен път очи и заема в „небесните селения“ равно място с праотците Авраам, Исаак и Яков: в една от добродетелите и заслугите си равен с тях, в друга — по-малък, в трета — надвишил ги. И това сравнение е обаче с реален, чисто човешки подтекст. Като Авраам е Методий, защото като него в чужда земя се е прославил. Равен е на Исаак, понеже като него в името на основните цели в живота си е бил готов на всякакви жертви, дори на саможертва. С Яков го сближава това, че ако Яков имал 12 синове и с това е поставил начало на цял един народ, Методий е оплодил с делата си като учител цялата славянска земя. Тия сравнения пак са направени от позицията на един „страничен поглед“ спрямо Моравия, поглед, така присъщ на Климент. Страничното най-силно се чувствува от определянето на Моравия като „чужда земя“.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 127.

[2] М. Арнаудов, Очерки по български фолклор, София, 1934, стр. 573—578.

От многобройните и възвишени епитети в облажателната част на Похвалата по-особено внимание заслужават възхвалите, че двамата братя са били учители на „младенци“, че са били „сигурна котва и спасение за блъсканите от вълните на житейското море“, че са „привели в спасение безчислен брой хора“[1]. Заедно с несъмнено религиозния тия определения имат и конкретен адрес. „Младенците“, научени на свое писмо и четмо от братята, са безспорно славянските народи; „блъсканите от вълните на житейското море“ не могат да са други, а прогонените от Моравия Методиеви ученици, към които е принадлежал и авторът на Похвалата; а към „безчисления брой хора“, просветени от Кирил и Методий, влизат сарацини, хазари и всички други народности, през земите на които те са преминавали или са престоявали там. Намекът за страданията на Методиевите ученици след смъртта му е още едно указание, че Общото похвално слово е писано по-късно (към края на IX в.) и най-вероятно в България, където на близкото минало все пак е могло да се гледа спокойно и то да бъде „исторически оценявано“.

И накрая пак се подчертава, че Кирил и Методий са проповедници на правата вяра, която изисква всеки народ на свой език да слави „трисъставното божество“, което ще рече да бъде културно независим и самостоятелен. Така е бил нанасян още един удар на триезичната теория — борба и тема, важни и актуални у нас в края на IX и началото на X в.

* * *

Вероятно в не един и два пункта на своите изводи предложеният тук разбор ще е хипотетичен. Но изказваното неведнъж от специалистите мнение, че Общото похвално слово за Кирил и Методий е едно от най-блестящите произведения на старобългарската литература, налага то до бъде разгледано по-определено от литературно-естетически позиции. Това се налага и поради обстоятелството, че се касае за едно от почти безспорните произведения на Климент Охридски. От друга страна, предприетите напоследък в Съветския съюз литературоведски изследвания на някои староруски литературни произведения от изследователи, като Д. С. Лихачев, Б. А. Романов. В. П. Адрианова-Перетц, А. А. Зимин, А. И. Клибанов, Я. С. Лурье и др., показват, че този метод на изследване носи в себе си заедно с многото опасности и ред полезни черти. Първата и най-важната от тия черти е, че на старата средновековна литература може да се погледне и от житейска страна. А това се постига в една или друга степен, като се премине „отвъд“ нейната по необходимост за епохата църковно-религиозна форма.

---

[1] А. Т.-Балан, Кирил и Методий, I, стр. 128

ПО НЯКОИ ВЪПРОСИ НА ХАЗАРСКАТА МИСИЯ

ТОДОР СЪБЕВ

Едва ли има друг проблем в културната история на славянските народи, на който да са посветени толкова многобройни трудове, колкото са изследванията за живота и дейността на славянските просветители Кирил и Методий. Както е известно, Кирило-Методиевият въпрос отдавна привлича вниманието на славяноведа и историка, на всеки културен деец, почувствувал обаятелната сила и величие на Кирило-Методиевото дело.[1] Наброяват се над 4500 научни и популярни публикации в тази област.[2] В много от тях се отделя място и за осветляване на хазарската мисия или отделни въпроси от нея. Направени бяха значителни приноси.[3] Въпреки това обаче не се достигна до цялостно проучване на тази интересна тема, до пълно и задоволително решение на тежките задачи, които тя постави. Нещо повече — в редица публикации се лансираха необосновани хипотези и неприемливи становища относно хазарската мисия.

В периода след Втората световна война отново се чувствува засилване на научноизследователския интерес към делото на славянските просветители. Въпреки богатата литература и големи успехи на нашата наука и по този предмет все още остават неразрешени, спорни проблеми от голямата Кирило-Методиева тема, които се нуждаят от допълнително проучване. Това важи особено за хазарската мисия, на която през последните десетилетия бе отделено сравнително малко място в научните изследвания.[4] Разбира се, този факт съвсем не говори за подценяване значението на един съществен епизод от живота и дейността на солунските братя. Той се обяснява с оскъдността и противоречивия характер на изворните известия, които не дават сигурна основа за изясняването на редица трудни и деликатни проблеми.[1] Необходимо бе да се проучат и нови източници за историята на хазарите, за византийско-хазарските и за руско-хазарските отношения, които биха хвърлили по-обилна светлина върху Кирило-Методиевата епоха, характера, същността и значението на хазарската мисия на славянските просветители. Разнородни по произход и език, тези източници дълго време бяха неизползувано богатство за историческата наука.[2]

---

[1] Вж. Г. А. Ильинский, Опыт систематической Кирилло-Мефодьевской библиографии. Под ред. и с дополн. от М. Г. Попруженка и Ст. М. Романского, София, 1934; М. Г. Попруженко и Ст. Романски, Кирилометодиевска библиография за 1934—1940, София, 1942.

[2] Вж. пак там; Ив. Дуйчев, Анг. Кирмагова и А. Паунова, Българска кирилометодиевска библиография за периода 1944—1962 г. — Хиляда и сто години славянска писменост (863—1963), Сб. в чест на Кирил и Методий, София, 1963, стр. 515, 516.

[3] Срв. Г. А. Ильинский, пос. съч., стр. 65 и сл.; М. Г. Попруженко и Ст. Романски, пос. съч., стр. 37 и сл.

[4] Срв. Ив. Дуйчев и др., пос. съч., стр. 516, 526 и сл., 530; Т. А. Иванова, Вопросы возникновения славянской письменности в трудах советских и болгарских ученых за последнее десятилетие (1950—1960) — Известия АН СССР, Отдел. литературы и языка, т. XXII, вып. 2, Москва, 1963, стр. 130 и сл.

Днес все още е в сила убеждението, че „въпросът за хазарската мисия... принадлежи към числото на най-трудните и най-заплетени проблеми“[3] от Кирило-Методиевата тематика. Тъкмо затова той изисква всеобхватно проучване в тясна връзка с цялата материя относно епохата, живота и дейността на Кирил и Методий. За успешното изпълнение на тази задача са необходими нови изворoведчески изследвания, съчетание на историческия анализ с филологическото изучаване на паметниците, работа над самите оригинали, издирване и пълно критично издание на изворите по Кирило-Методиевия въпрос, внимателно проучване на многобройните преписи от различните епохи. Само по този път, върху здравата основа на изворите, ще намерят пълно и окончателно разрешение такива важни въпроси като: достоверност, характер и значение на хазарската мисия, азбука и език на намерените от Константин Философ в Херсон „роськи“ книги, тяхното значение за бъдещата мисионерска и просветна работа на Константин-Кирил, идентичност на откритите от него мощи на Климент Римски, дейност на двамата братя след хазарската мисия и др.

Но и при сегашното състояние на изворознанието и успешно придвижване на цялостната Кирило-Методиева проблематика може да се разчита на нови (макар и скромни) научни приноси по тези въпроси. С такова съзнание пристъпваме към разглеждане на някои от тях в настоящия очерк. Малкото място, с което тук разполагаме, не позволява да се обхване цялостно нито една от гореизброените теми. Затова сега ще се спрем само на проблема за източниците и достоверността на историческите сведения, характера, същността и значението на хазарската мисия. Останалите важни въпроси, някои основни направления за научната им трактовка, бележки, корекции и уточнения ще бъдат разгледани другаде.[4]

1. ИЗТОЧНИЦИ. ДОСТОВЕРНОСТ НА ИСТОРИЧЕСКИТЕ СВЕДЕНИЯ

А. Основните исторически сведения за хазарската мисия черпим от Пространните жития на Кирил и Методий (ЖК, гл. VIII—XIII; ЖМ, гл. IV),[5] т. нар. Херсонска легенда = Слово за пренасяне мощите на Климент

---

[1] Срв. М. И. Артамонов, История хазар, Ленинград, 1962, стр. 8, 26, 27, 331.

[2] Пак там.

[3] Пак там, стр. 331.

[4] Авторът възнамерява да посвети цялостно изследване на хазарската мисия.

[5] По изд. на А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, I, София, 1920, стр. 41—57, 88; F. Grivec — F. Tomšič, Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Radovi Staroslavenskog instituta, knjiga 4, Zagreb, 1960, p. 109—130, 154.

Римски (гл. I—VIII),[1] Италианската легенда (гл. I—VI)[2] и писмото на Анастасий Библиотекар до епископ Гаудерих Велетрийски (гл. 1—5).[3]

Данните от тези източници, общо взето, хармонират и взаимно се допълват. Древният произход на споменатите паметници им придава висока стойност. Той е още една гаранция за тяхната достоверност. Обстоятелството, че ЖК сега е известно само в късни преписи (XV—XVIII в.), че в него се срещат легендарни агиографски вести, апликации и непотвърдени от други източници сведения, даваше основание на някои автори да отричат неговата древност, автентичност и значение на исторически паметник.[4] Същият критерий бе приложен и по отношение на ЖМ. До неотдавна нашият заслужил славист В. Сл. Киселков отнасяше времепроизхода на двете пространни жития към XV в.[5] Преписите обаче не са единствен показател за определяне местопоявата и епохата на първоизточниците. Важен фактор е също историко-критическият анализ, съчетан с текстологическото изследване. При това ЖМ е запазено в сравнително по-старинни ръкописи (от XII—XIII в.).[6] От съдържанието на руската летопис „Повесть временных лет“ (началото на XII в.) се вижда, че нейният съставител не само е знаел за пространните жития, но широко се е ползувал от тях (респ. от ЖМ).[7] В Светославовия сборник от 1076 г. намираме указания, че по онова време вече било известно ЖК: „Послушаи ты житья святааго Василия и святааго Іоанна Златоустааго и святааго Кирила Фılософа...“[8]

Авторът на ЖК съобщава (гл. X),[9] че краткият му очерк за възпоминание на мисията на Константин Философ в Хазария, респ. пренията с юдеите, е резюмиран от самите беседи, изложени подробно в книгите на славянския първоучител. Житиеписецът допълва, че тези творби на Константин-Кирил били преведени от архиепископ Методий, който ги разделил на осем части. Като се има пред вид отговорният характер на подобни мисии, те ще да са били грижливо подготвяни, а основният материал писмено скициран (по примера на древните църковни дейци — мисионери и апологети).[10] Навярно „беседите“ на Константин Философ били написани на гръцки език, за да се използуват и за друг подходящ случай, а също да послужат като доклад пред императора и цариградския патриарх. По-късно архиепископ Методий превел тези „книги“ на славянски в памет на своя брат и за укрепването на новопокръстените славяни в християнската религия. Фактът, че самото описание на Кирил и Методий за хазарската мисия е залегнало в основата на житието, придава висока цена на този източник.[1]

---

[1] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, II, София, 1934, стр. 123—128.

[2] А. Теодоров-Балан, пос. съч., II, стр. 196—198; F. Grivec — F. Tomšič, op. cit., p. 59—61.

[3] А. Теодоров-Балан, пос. съч., II, стр. 245—247; Извори за българската история, т. VII (Латински извори..., т. II), Изд. на БАН, София, 1960, стр. 203—207.

[4] Вж. В. Сл. Киселков, Славянските просветители Кирил и Методий, София, 1946, стр. 57 и сл.; същият, Проуки и очерти по старобългарска литература, София, 1956, стр. 43—44.

[5] Славянските просветители..., стр. 58.

[6] Вж. у Б. Ст. Ангелов, Славянски извори за Кирил и Методий, Известия на държавната библиотека „Васил Коларов“ за 1956 г., София, 1958, стр. 185; срв. П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова, Христоматия по старобългарска литература, София, 1961, стр. 81.

[7] Вж. Повесть временных лет, ч. I. Текст и перевод, Москва—Ленинград, 1950, стр. 21—23.

[8] Цит. по Іван Огіенко, Костянтин і Мефодій, іх житія та діяльність, ч. II, Варшава, 1928, стр. 261.

[9] А. Теодоров-Балан, пос. съч., I, стр. 52.

[10] Срв. К. М. Куев, Черноризец Храбър, София, 1967, стр. 149 и сл.

Езикът на Пространните жития, особено лексиката, ни отвежда към началния период на славянската литература.[2] Съставителят на ЖК (гл. X)[3] нарича Методий „наш учител“. Той е сподвижник на славянските първоучители и пише като непосредствен свидетел за техния живот и дейност. Неговият разказ е исторически правдив, изобилстващ с интересни и редки по характер сведения.

Наистина житията трябва да се използуват внимателно (историко-критическият подход, необходим при работата над всички паметници, е особено наложителен в изследването на агиографската книжнина), но не е оправдано те да се подценяват като исторически извори. Това се отнася особено за Простр. жития на Кирил и Методий и за житията на техните ученици,[4] както и за други средновековни паметници от този род. Те дават добра основа иградивен материал на историка за изясняване на много въпроси около социално-икономическия, политическия, културния и църковния живот.[5]

Анастасий Библиотекар (около 800—880 г.), който е познавал твърде добре прославените солунски братя и бил подробно информиран за тяхната дейност — в частност и за хазарската мисия,[6] съобщава в писмото си до епископ Гаудерих, че Константин Философ е написал три съчинения по случай откриването мощите на Климент Римски в Херсон: 1) Исторически разказ (Narratus historicus) — Кратка история (Historia brevis); 2) Похвално — тържествено слово (Sermo declamatorius) и 3) Химн „За прослава на бога и на блажения Климент“[7]. Сам Ан. Библиотекар превел първите две съчинения от гръцки на латински език. Оригиналът и латинският превод на тези Константинови творби не са стигнали до нас. Известно е обаче, че преводът е бил изпратен като приложение към писмото на Ан. Библиотекар до епископ Гаудерих.[8]

За първото съчинение („Обретение“) се споменава и в гл. VIII на ЖК.[9] Очевидно съставителят на Пространното Кирилово житие се е ползувал и от него. Навярно трите съчинения на Константин Философ били преведени на старобългарски език предимно за богослужебна цел.[10] Кратката история (за откриване и пренасяне мощите на Климент Римски) и част от Похвалното слово са достигнали до нас в старобългарския паметник „Слозо на пренесенїе мощемъ преславнаго Климента...“[1] Текстът му е познат по късни руски преписи (от XVI в.), но езиковите особености го характеризират като произведение от най-ранната епоха на старобългарската писменост.[2] Като исторически извор то е известно още под името Херсонска легенда и има първостепенно значение.

---

[1] Срв. Ив. Малышевский, Святые Кирилл и Мефодий, первоучители славянские, Киев, 1886, стр. 60 и сл.

[2] F. Dvornik, Les Légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance, Prague, 1933, p. 339, 348; F. Grivec — F. Tomšič, op. cit, p. 13.

[3] F. Grivec — F. Tomšič, ibid., p. 118.

[4] Вж. Т. Събев, Житията и службите на св. Климент Охридски като исторически извори, Год. на Дух. академия „Св. Климент Охридски“, т. XVI (XLII), София, 1967, стр. 129—131.

[5] Вж. Д. Ангелов, Светогледът на господстващата класа в средновековна България, отразен в житийната литература, Известия на Института за история, т. 14—15, София, 1964, стр. 263 и сл.

[6] Вж. Извори за българската история, т. VII, стр. 182, 204—206.

[7] Пак там, стр. 206—207.

[8] Пак там.

[9] А. Теодоров-Балан, пос. съч., I, стр. 42.

[10] Fr. Grivec, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven, Wiesbaden, 1960, S. 223.

Появата на Италианската легенда (Vita cum translatione s. Clementis), както посочва самото ѝ латинско заглавие, също е свързана с откриването и тържественото пренасяне мощите на Климент Римски. Убедително е доказан вече и нейният древен произход. През 1955 г. бе установено, че във Ватиканската библиотека под № 9668 се пази латински ръкопис на „Legenda Italica“, който се отнася към XII в. Приведени бяха и редица сведения на средновековни автори за епископ Лъв Остийски (род. около 1046 и починал в 1115 г.) като съставител на съчинение за делото на римския епископ Климент и пренасянето на неговите мощи.[3] По същото време бе открит и препис на Италианската легенда от XIV в., заедно с един пролог към текста, в който Лъв Остийски отново се посочва като автор на легендата. В пролога се дават ценни указания и за първоизточниците на въпросния паметник. Сведенията за неговото съставяне са почерпени отчасти от славянско съчинение (partim ex Sclavorum litteris), отчасти — от повествованието на лицето, което е открило мощите на Климент (partim vero ex relatione inventoris eiusdem corporis...). Констатира се, че Лъв Остийски е използувал онова произведение за Климент Римски, което през IX в. съставил предшественикът му на Велетрийската епископска катедра Гаудерих при съдействието на своите съвременници Ан. Библиотекар (последният събрал, превел и доставил източниците) и дякон Йоан Химиду (натоварен да систематизира получените материали и да напише произведение за Климент Римски).[4]

Писмото на Ан. Библиотекар до епископ Гаудерих (от 875—876 г.)[5] свидетелствува, че последният е проявявал жив интерес към личността и делото на Климент Римски и събирал сведения за него. Бележитият книжовник Ан. Библиотекар му изпраща ценни материали за откриването и пренасянето на Климентовите реликви.[6] Именно тези материали са залегнали в основата на Италианската легенда. Тя съдържа обаче и данни от ЖК. Това се доказва както от сравнителния преглед на двата паметника, така и от споменатото по-горе изрично известие за произведение на славянски език, използувано като първоизточник на „Легенда италика“. Като се има пред вид, че епископ Гаудерих посветил своето съчинение на папа Йоан VIII (872—882), ще се дойде до извода, че именно през тази епоха е била съставена Италианската легенда.[1] Следователно годината 882 е „terminus ante quem“ и за написването на ЖК. А това е могло да стане при по-малкото или по-голямото участие на самия архиепископ Методий.[2] Съвсем безпочвени останаха твърденията, че ЖК и ЖМ били недостоверни средновековни творби от XII—XIII в.[3]

---

[1] Вж. А. Теодоров-Балан, пос. съч., II, стр. 123—128.

[2] Ем. Георгиев, Кирил и Методий, основоположници на славянските литератури, София, стр. 78 и сл., 261—262.

[3] M. Tadin, La Légende intitulée Translatio corporis sancti Clementis, Paris, 1955.

[4] Вж. P. Meyvaert O. S. B., P. Devos S. J., Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la „Légende Italique“, résolues grâce à un document inédit — Analecta Bollandiana, t. LXXIII, fasc. III—IV, Bruxelles, 1955, p. 375—461, особено fasc. III, p. 412—413; срв. Fr. Grivec, op. cit., S. 254—255.

[5] G. Laehr, Die Briefe und Prologe des Bibliothecarius Anastasius — Neues Archiv der Gesellschaft für ältere Geschichtskunde, B. XLVII, Berlin, 1928, S. 416 f.

[6] Извори за бълг. история, т. VII, стр. 204—207.

Голямата близост — по времепроизход и съдържание — на разгледаните дотук четири паметника им придава особена стойност на основни и достоверни източници за историята на хазарската мисия.[4] Централно място обаче сред тях заема ЖК.

*

Б. Сведения за хазарското пратеничество ни дават и следните сравнително по-маловажни извори: Похвала за Кирил Философ (гл. IV);[5] Похвала за Кирил и Методий (гл. VIII);[6] Проложно ЖК (гл. III, IV);[7] Проложно ЖМ (гл. III);[8] Кратко житие на Кирил Философ, известно още под името „Успение Кирилово“ (гл. VII—XI),[9] Моравската легенда (гл. I—III).[10]

Похвалните слова и Проложните жития имат за основа ЖК и ЖМ. В тях са отразени резюмирано най-характерните вести от Пространните жития на Кирил и Методий. Същото важи и за кратките сведения в някои служби на славянските просветители.[11] Отклоненията на тези извори от разказа на ЖК за хазарската мисия са съвсем незначителни. Моравската легенда пък почива плътно върху Legenda Italica.

В. При изясняването на отделни въпроси във връзка с хазарското пратеничество и дейността на солунските братя (като например характер на хазарската мисия, византийско-хазарски и руско-хазарски отношения, „роските книги“, начало на славянската писменост и др.) трябва да се имат пред вид още следните извори: За буквите от Черноризец Храбър,[12] Повесть временных лет“,[13] житията на Климент Охридски (Пространното житие, гл. II, 4—7; гл. IV, 16; Краткото житие, гл. 1—4[14]), Солунска легенда,[15] Чешка легенда,[16] сказания в някои руски синаксари,[17] житията на Наум Охридски,[1] житие на Йоан Готски,[2] житие на Стефан Сурожски[3] и др.

---

[1] P. Meyvaert — P. Devos, op. cit., p. 433 sq.

[2] Срв. Ив. Дуйчев, Към тълкуването на пространните жития на Кирила и Методия, сб. Хиляда и сто години слав. писменост, стр. 104—105; Ем. Георгиев, пос. съч., стр. 262—263.

[3] В. Сл. Киселков, За авторството на пространните жития на Кирил и Методий, Известия на Института эа литература, т. XI, 1961, стр. 31—53.

[4] Срв. Fr. Dvornik, op. cit., p. 1 sqq.; Fr. Grivec, op. cit., S. 47, 253, 255.

[5] А. Теодоров-Балан, пос. съч., I, стр. 110—111.

[6] Пак там, стр. 125.

[7] А. Теодоров-Балан, пос. съч., II, стр. 34, 35.

[8] Пак там, стр. 38.

[9] Пак там, стр. 116—117.

[10] Пак там, стр. 202—203.

[11] Пак там, стр. 57, 59.

[12] Пак там, стр. 143—144.

[13] Пак там, стр. 150—151.

[14] Ал. Милев, Жития на св. Климент Охридски, София, 1961, стр. 71—73, 79, 127—128.

[15] Ал. Теодоров-Балан, пос. съч., II, стр. 110—111.

[16] Пак там, стр. 208.

[17] Пак там, стр. 45—48.

Важно значение по интересуващите ни отделни въпроси имат също така списъците на епархии (Notitiae episcopatuum) от VIII—X в.,[4] които неоснователно се подценяваха като исторически извори,[5] съчиненията на византийските хронисти, на арменските, арабските и персийските автори предимно от същата епоха.[6] От византийските извори по-особено внимание заслужават съчиненията на патриарх Фотий (най-вече *'Εγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς 'Ανατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους...* — Окръжно послание до източните патриарси),[7] Йосиф Генезий (*Βασιλεῖαι* — Царе),[8] Продължит на Теофан, Симеон Логотет, Георги Монах,[9] Константин Багренородни (предимно De administrando imperio — За управлението на държавата),[10] Лъв Дякон (История),[11] Йоан Скилица — Георги Кедрин (Кратка история),[12] Йоан Зонара) *'Επιτομὴ ἱστοριῶν* — Исторически откъси),[13] Йоан Кинам (История)[14] и Никита Хониат (*Χρονικὴ διήγησις* — Летописен разказ).[15]

Интерес представлява историческото съчинение Antapodosis (Възмездие) на лангобардския хронист Лиудпранд (X в.),[16] който е живял във Византия и бил запознат с византийско-славянските отношения през онази епоха.

Голямо значение като исторически извори имат съчиненията на арабските писатели[17] Абу-л-Касим Убейдаллах ибн Аллах ибн Хордадбех (Книга за пътищата и за царствата — провинциите),[18] Абу-л-Аббас Ахмед ибн Яхья ибн Джабир ал-Балазури (Книга за завоюването на страните),[1] Ахмед ибн Абу — Я'куб ибн Джафар ибн Вахб ибн Вадих ал-Я'куби (История),[2] Абу — Али Ахмед ибн Омар ибн Русте — известен повече под името Ибн-Даста (Книга за скъпоценните нанизи — огърлици),[3] Абу-Абдаллах ибн Ахмед ибн Абу Бекр ал-Мукаддаси (Най-добро разпределение за опознаване на страните),[4] Ахмед ибн Фадлан (докладът му за пратеничество при българите в X в. и пътешествие по Волга),[5] Абу-Джафар Мохамед ибн Джерир ат-Табари (История за пророците и царете)[6] и Абу-л-Хасан Али ибн ал-Хусейн ал-Масуди (Златни ливади и мина за полускъпоценни камъни)[7] и др.

---

[1] А. Т.-Балан, пос. съч., II, стр. 135—137, 179 и сл.

[2] В. Г. Васильевский, Русско-византийские отрывки, VII. Житие Иоанна Готского — Труды, т. II, вып. 2, СПб, 1912, стр. 396—400.

[3] В. Г. Васильевский, Житие св. Стефана Сурожского — Труды, т. III, Петербург, 1915, стр. 77—98.

[4] G. Parthey, Hierocles Synecdemus et Notitiae graecae episcopatuum, Berolini, 1866; C. de Boor, Nachträge zu den Notitiae episcopatuum, Zeitschrift für Kirchengeschichte, XII, 1890—1891.

[5] Вж. някои доказателства у Т. Събев, Проникване на християнството в България до 865 г., Год. на Дух. академия, т. XV (XLI), София, 1966, стр. 10 и сл., 21 и сл., 32—34.

[6] Вж. подр. свед. у М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 15 и сл.

[7] Изд. Migne, P. gr., t. CII; Извори за българската история, т. VIII (Гръцки извори..., т. IV), София, 1961, стр. 99 и сл.

[8] Corpus Bonnae, 1834; Извори за бълг. история, т. VIII, стр. 321 и сл.

[9] Theophanes Continuatus... — Corpus Bonnae, 1838; Извори за бълг. история, т. IX (Гръцки извори..., т. V), София, 1964, стр. 108 и сл.

[10] Corpus Bonnae, 1840; Извори за бълг. история, т. IX, стр. 198 и сл.

[11] Corpus Bonnae, 1828; Извори за бълг. история, т. IX, стр. 246 и сл.

[12] Corpus Bonnae, 1838—1839; Извори за бълг. история, т. XI (Гръцки извори..., т. VI), София, 1965, стр. 199 и сл.

[13] Corpus Bonnae, 1841—1844, 1897; Извори за бълг. история, т. XIV (Гръцки извори..., т. VII), София, 1968, стр. 150 и сл.

[14] Corpus Bonnae, 1836; Извори за бълг. история, т. XIV, стр. 208 и сл.

[15] Corpus Bonnae, 1835.

[16] Извори за бълг. история, т. VII, стр. 318 и сл.

[17] Вж. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р. Х.). Собрал, перевел и объяснил А. Я. Гаркави, СПб., 1870; Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах, ч. 2 (Разыскания А. Куника), СПб., 1903; Н. А. Караулов, Сведения арабских географов IX—X вв. по Р. Х. о Кавказе, Армении и Азербайджане, Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XXXII, Тифлис, 1903.

[18] Le Livre des routes et de provinces, par Ibu-Khordadbeh, publié, traduit et annoté par C. Barbier de Meynard — Journal Asiatique, 6-e série, V, 1865.

При изясняване проблема за „роските“ книги и началното славянско писмо трябва да се вземат под внимание още и най-древните паметници на славянската писменост, характерните исторически сведения за християнизирането на славяните, за практиката на устройване автономни и автокефални църкви през средновековието и нейното значение, създаването на условия за развитие на славянската книжнина, времепоявата на богослужебни книги (евангелие, псалтир и др.) на славянска реч и литературен език.

Тези въпроси все още не са достатъчно и правилно изяснени върху сигурната основа на изворните известия.

Без проучването на всички гореспоменати източници (много от които не са били използувани пълноценно в Кирило-Методиевата историография) не може да се разчита на цялостно и задоволително разрешение на сложните и разнообразни по характер проблеми, които поставя нашата тема.

*

Обстоятелството, че историческият разказ за хазарската мисия е изграден върху основата на творби, съставени (и преведени) от самите братя Кирил и Методий; че главните извори (група А) произхождат от IX в. и са свързани с имената на непосредствени свидетели, съвременници, познавачи на описваната епоха и на Кирило-Методиевото дело; оригиналният характер на изворните известия, тяхната съгласуваност, взаимно допълване и изясняване — всичко това убедително говори за достоверност на хазарската мисия, на твърде интересните и важни събития, за които подробно разказват многобройни и компетентни автори.

---

[1] Прев. на англ. език K. Hitti, F. C. Murgotten, The Origins of the Islamic State, t. I, 2, New-York, 1916, 1924.

[2] Я'куби, История. Перевод П. К. Жузе, Материалы по истории Азербайджана, вып. IV, Баку, 1927.

[3] Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах Абу-али Ахмеда бен Омар Ибн-Даста. Издал, перевел и объяснил Д. А. Хвольсон, 1869; Н. Караулов, пос. съч.

[4] Muqaddasi, Descriptio Imperii Moslemici, ed. De Goeje — Bibliotheca geographorum arabicorum, III, 1872; Сказания... — А. Гаркави; Н. Караулов, там, XXXVIII, 1908.

[5] Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. Пер. и комментарии под ред. акад. И. Ю. Крачковского, Москва—Ленинград, 1939; А. П. Ковалевский, Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Статьи, перевод и комментарии, Харьков, 1956; Сказания... — А. Гаркави.

[6] Tabari, Anales, ed. De Goeje, Lugd, Batav, 1879—1901; Сказания... — А. Гаркави.

[7] Maçoudi, Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. 1—9, Paris, 1861—1877; Сказания... — А: Гаркави; Н. Караулов, пос. съч., XXXVIII.

Мълчанието на византийските хронисти за хазарската мисия не е доказателство в противоположна посока на гореказаното. Преди всичко липсват исторически произведения, пряко свързани по време с интересуващата ни епоха. Византийската историческа летопис отбелязва известен упадък в средата на втората половина на IX в.[1] Освен това някои от хронистите били отрицателно настроени спрямо Михаил III (842—867) и вуйчо му Варда, поради което оставили в сянка значителни събития, свързани с тогавашния императорски двор.[2]

Както е известно, византийските автори изобщо не пишат за живота и делото на Кирил и Методий. Това може да се обясни най-вече със славянския произход на солунските братя.

Данните за хазарската мисия в главните извори са в пълна хармония с други исторически сведения за епохата. „Съмненията, които повдигат някои подробности, не могат да разрушат последната."[3] За разлика от традиционно написаните средновековни жития в нашите извори почти напълно е избягнато стереотипното изложение. В сведенията за отделните мисии на двамата братя няма шаблонност. Диференцирани са вестите за времето, мястото, обстановката, характера, завършека и резултатите на мисиите, за предмета и начина на водене споровете по религиозни въпроси и др. Редица подробности в изложението на ЖК ясно говорят, че историческият разказ е съставен от непосредствен участник или съвременник на описваните събития, обстановка, личности, диспути и пр. Много характерно и правдиво е предаден заключителният етап от споровете и разговорите в каганския двор (ЖК, гл. XI).[4] Преценяван в светлината на изворните данни за епохата, византийско-хазарските отношения и вътрешната обстановка в Хазария по това време, разказът е автентичен.[5] За достоверност говори и психологическият анализ. Пренията на Константин Философ с представители на юдейската и мюсюлманската религия в хазарската страна са друг убедителен довод в полза на автентичността на изворите (респ. ЖК) и историческия характер на Кирило-Методиевата мисия. Споровете се водят по основни религиозни въпроси и разкриват отликите на християнската доктрина от юдейството и мохамеданството. Константин Философ си служи предимно с цитати и доводи от Стария завет, защото с тях могло да се въздейства по-силно и да се постигне желаната цел — оборване на опонентите (юдеи и мюсюлмани). В изложението на житиеписеца се срещат такива подробности и особености, които може да съобщи само един автор — съвременник, наблюдател, близък на Константин-Кирил, добре запознат с проблемите и конкретната обстановка.

Условията и начинът, по който се дискутира, обкръжаващата среда, насоката и резултатите от разговорите кореспондират на фактическото положение в хазарската държава. Така например мнозина арабски писатели свидетелствуват за съществуването на трите религии в Кавказката област.[1] Подобно на ЖК (гл. VIII) и арабските източници потвърждават, че „всички последователи на тези (три) религии призовават към своята вяра и всеки мисли, че истината е на негова страна (в негови ръце), а извън неговата религия е лъжата“[2]. Данните за езичеството в Хазария и съседните ѝ страни, които срещаме в основните извори за осветляване на хазарската мисия, също се съгласуват със сведенията в арабски и други източници от IX—X в. Констатира се, че дори такива известия от ЖК, които преди се считаха за явна житийна амплификация и легенда,[3] се оказват исторически точни и приемливи. Така например от арабски извори узнаваме, че в гр. Ранхаз, недалеко от Хамзин, имало грамадно дърво. Всяка сряда населението се събирало на това място, покланяло се и принасяло жертви.[4] Дъбът се считал за жизнеподател, източник на блага. Свещените дървета били неприкосновени. След приемане на християнството се проявявали немалки усилия за изкореняване на тези езически вярвания.[5] Константин Багренородни[6] разказва за свещен дъб на един остров при устието на Днепър, на който русите пренасяли жертви. Изобилствуват вестите за свещени дървета у славяните.[7] Следователно не звучат неправдоподобно и сведенията в ЖК (гл. XII) за мисионерската дейност на Константин Философ сред фулското племе в Крим, където съществувала езическа почит към дъба. Гр. Фула бил административен център на хазарските владения в Крим. За разпространението на християнството сред тамошното население говори фактът, че в края на VIII в. била учредена Хоцирска (Хазарска) епархия. Военнополитически и други фактори отслабили християнското влияние. Разстроена била църковната организация. В епархийските списъци от първата половина на IX в. не се споменава Фулска епархия. Всичко това е било известно на византийските пратеници в Хазария. Изглежда, именно тези обстоятелства обуславяли християнизаторско-утвърдителната проповед на Константин Философ във Фулската област. Трябва да се предполага, че неговата мисия наистина се увенчала с успех, защото след това отново се възстановява Хоцирската църковно-административна организация, свързана вече по-тясно с името на гр. Фула.[8]

---

[1] Срв. Д. Ангелов, История на Византия, ч. I, София, 1959, стр. 316—317.

[2] Срв. Юрд. Трифонов, Константин Философ (св. Кирил) като царски пратеник при сарацини и хазари, Сб. в чест на Милетич, София, 1933, стр. 310.

[3] Пак там, стр. 308.

[4] У F. Grivec — F. Tomšič, op. cit., pp. 123—124.

[5] Срв. Юрд. Трифонов, пос. съч., стр. 311.

Авторът на ЖК (гл. XII) правдиво е описал характера на местността, през която се е придвижила мисионерската група — безводни и пусти места, мочурища, горчиво-солена вода и пр. Такава е действително Калмицката степ, която, изглежда, е имал пред вид житиеписецът.[1]

---

[1] Вж. Известия о хазарах... — изд. Д. А. Хвольсон, стр. 17, 55—57; М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 226 и сл.

[2] У Н. Караулов, пос. съч., XXXII (1903), стр. 48—49; срв. В. В. Бартольд, Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью в 1893—1894 г. — Записки АН, VIII серия по историко-филолог. отделению, т. I, № 4, СПб., 1897, стр. 124—125.

[3] Вж. Ів. Огіенко, пос. съч., I, Варшава, 1927, стр. 140 и сл.

[4] Н. Караулов, пос. съч., стр. 49; В. Бартольд, пос. съч., стр. 125; срв. още История агван Моисея Каганкатваци, писателя X века. Пер. с армянского К. Патканьян, СПб., 1861, стр. 200—201.

[5] Вж. История агван..., стр. 200—201, 203—206.

[6] De administrando imperio, IX, 77.

[7] М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 188, бел. 31.

[8] Вж. подр. В. В. Кропоткин, Из истории средневекового Крыма. Чуфут-Кале и вопрос о локализации города Фуллы — Советская археология, XXVII, 1958, стр. 198 и сл.; А. Л. Якобсон, К вопросу о локализации средневекового города Фуллы — Советская археология, XXIX—XXX, 1959, стр. 108 и сл.; М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 256, 260—261, 333.

В ЖК (гл. VIII) се споменава, че хазарски войвода обсадил един християнски град близо до Херсон. Константин Философ убедил хазарина да свали обсадата. Ако се вземат под внимание тогавашните византийско-хазарски отношения и характерът на Константиновата мисия в Хазария, разказаната от житиеписеца случка не звучи легендарно. Кримските християнски градове навярно въставали против хазарите и разчитали на византийско покровителство. Контрасъпротивата и репресиите от страна на хазарите ще да са подтиквали византийското правителство да съдействува за уреждане на конфликтите по дипломатически път.[2]

Срещата на Константин Философ с маджарски отряд недалеко от Херсон (ЖК, гл. VIII) също е била възможна. Известно е, че през IX в. маджарите нахлували в Причерноморието, възползувайки се от вътрешни затруднения (гражданска война и др.) в Хазария, когато било трудно да им се окаже отпор. По-късно маджари и хазари стават съюзници във войните, които води хазарската държава. Маджарски отреди са могли да участвуват в потушаването и на християнско-византийски бунтове като гореспоменатия.[3]

Могат да се изредят още много доказателства от подобен характер в подкрепа достоверността на историческите сведения, които срещаме в основните източници по въпроса за хазарската мисия, но тази задача не влиза в ограничените рамки на настоящия преглед. Освен това ще се дойде и до такива важни проблеми като: достоверност на изворните вести за откриване мощите на Климент Римски, характер на „роските“ книги, намерени от Константин-Кирил в Херсон, и др., чието изяснение изисква много повече място. Както бе отбелязано в увода, тези въпроси ще бъдат предмет на отделно изследване.

2. ХАРАКТЕР, СЪЩНОСТ И ЗНАЧЕНИЕ НА ХАЗАРСКАТА МИСИЯ

За да се даде правилен отговор на този въпрос, трябва преди всичко да се запознаем (макар и бегло) с външното и вътрешното състояние на Хазария през интересуващата ни епоха, с византийско-хазарските отношения, с аспирациите на византийската политика през втората половина на IX в. и пр. Само по този начин ще могат добре да се разберат истинските причини за изпращането на Константин и Методий в Хазария, същността и резултатите на тяхната мисия.

а. Кратки сведения за хазарската държава

Според средновековните византийски и арабски автори хазарите били полускитническо азиатско племе от тюркски произход.[4] Самите хазари се считали етнически родствени с аварите, угрите, гузите, оногурите, българите и други тюркски племена.[1] Ал. Истахри и други арабски писатели съобщават, че хазарският език бил сходен с този на българите.[2] Към средата на VII в. при долното течение на Волга се създала силна и самостоятелна хазарска държава, която обхващала земите между Дон, Каспийско море и Кавказ. Столица на Хазария по това време бил гр. Беленджер,[3] а по-късно — Итил.[4] Още от VII в. започват стълкновения между араби и хазари. Зачестили хазарските набези и военнополитически успехи отвъд Кавказието. През VII—VIII в. войнствените хазари проникнали в Кримския полуостров и вече представлявали сериозна опасност за Византия.[5] Но те могли да се използуват и като византийски съюзници. Около средата на IX в. Хазария се простирала от Каспийско море и устието на Волга до Черно море и от Днепровската област до Кавказ. В нейните предели влизала значителна част от Кримския полуостров. На тази широка територия живеели многочислени племена и етнически групи: тюрки, араби, евреи, славяни, фини и др.[6] Естествено Византия трябвало да се съобразява с тази обстановка и да води гъвкава политика с хазарския каганат.

---

[1] Срв. статията на Ф. Ш., Калмыцкая степь, Энциклопедический словарь, Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, т. XIV, СПб., 1895, стр. 67, 68.

[2] Срв. М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 330.

[3] Пак там, стр. 343 и сл.

[4] G. Moravcsik, Zur Geschichte der Onoguren — Ungarische Jahrbücher, X, 1930, S. 87.

Оскъдни са сведенията за социално-икономическия строй на древна Хазария. В много отношения той запазвал старите патриархални черти, които обаче постепенно отстъпвали път на феодалните порядки. Степента на развитие на патриархално-феодалните отношения в различните племена не била еднаква. В азовско-каспийските степи дълго време се запазвало скитническото скотовъдство. Но дори и там (както по-късно при развитието на земеделието) се създала икономическа диференциация, зависимост на бедната маса от крупните собственици на стада различен добитък.[7] Всичко това дава отражение и в държавнополитическата организация: главен каган в столицата при устието на Волга, васален каган за кримските владения, князе (по-крупни феодали) и пр.[8]

През IX в. Хазария отбелязва напредък в земеделието и търговията. Създават се значителни градски центрове: Саркел, Итил и др., които развивали оживена търговия. В хазарската столица Итил се кръстосвали пътищата на търговци от много страни — араби, евреи, византийци, славяни и др.[9] Самите хазари обаче не били търговски народ. Трябва да се гласува доверие на арабския географ Абу-Заид ал-Балхи (началото на X в.), че Хазария, наричана още Итил, не била богата страна и в нея нямало много градове.[10]

Постепенното икономическо възмогване, търговските връзки и др. допринесли за развитие и на културния живот в Хазария (например употреба на руническо и древноеврейско писмо),[1] а също до промяна на верските традиции в страната.

---

[1] М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 114.

[2] Bibliotheca geographorum arabicorum, 1927, p. 220.

[3] Срв. М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 177 и сл.

[4] Срв. „Записки“ на Ибн Фадлана, Сказания... — А. Гаркави, стр. 85, 92.

[5] Вж. подр. М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 177 и сл.

[6] Вж. Сказания... — А. Гаркави, стр. 16, 44—45, 51—52, 58 и сл., 165—166; Ив. Малышевский, пос. съч., стр. 39; К. Старкова, Новая книга о хазарах (рецензия), Палестинский сборник, вып. 4 (67), изд. АН СССР, Москва—Ленинград, 1959, стр. 244.

[7] М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 189—190.

[8] Срв. Ів. Огıенко, пос. съч., I, стр. 79—80.

[9] Срв. Сказания... — А. Гаркави, стр. 3, 4, 165—166; Б. А. Рыбаков, Торговля и торговые пути — „История культуры древней Руси“, т. I, Москва—Ленинград, 1948, стр. 315 и сл., 335, 336.

[10] Сказания... — А. Гаркави, стр. 44.

Векове наред езичеството било традиционно изповедание на хазарите. Еврейското население обаче, което живеело пръснато в редица области на хазарския каганат, в Кримския полуостров и Кавказ, проправило път за юдейския прозелитизъм. Влиянието на юдейската религия укрепнало през VII и първата половина на VIII в., когато византийските императори Ираклий (610—641) и Лъв III (717—741) засилили преследването на евреите и последните намерили убежище в хазарските предели. Със своята опитност, култура, знание на чужди езици и търговски похват евреите се наложили на вниманието на каганския двор, заселили се предимно в градските центрове и започнали да играят важна роля във вътрешния и външния живот на хазарската държава.[2] Според арабския географ Ибн Хордадбех[3] (IX в.) еврейски търговци пътешествували из много страни на Изток и Запад. Те осъществявали голямата част от търговския обем на Хазария.

Постепенно и мюсюлманската религия започнала да прониква на отделни места в хазарските владения. Арабският поход срещу Хазария през втората половина на VII в. бил съпътствуван от помохамеданчване на редица градове.[4] След тежко поражение във войната с арабите през 737 г. хазарският каган бил принуден да приеме исляма.[5] Това положение не траяло дълго. Каганският двор и основната маса от населението оставали привързани към езичеството. Икономическите и военнополитическите връзки със страните от Средна Азия обаче били канали за постоянно проникване на мохамеданството в хазарската държава.

Чрез гръцките колонии по Северното Черноморие, предимно по пътя на търговските и военнополитическите отношения (размяна на пленници, участие в общ военен съюз и пр.) се открили възможности за успех и на християнската мисия сред хазарите. Още от IV в. градовете Воспор и Херсон стават големи християнски селища. През VII в. те били центрове на архиепископии под юрисдикцията на цариградската патриаршия. Наскоро след това била открита и Сугдейска (по руски Сурожска) епархия. В списъците от IX—X в. фигурират още Готската и Фулската епархия.[6] Открити са доста храмове в Крим, които датират от интересуващата ни епоха (VIII—IX в.) и са ярко свидетелство за разпространение на християнството в Хазария.[7]

Християнско влияние, макар и твърде слабо, могло да прониква също чрез допира на хазарите със Задкавказието. На север от гр. Дербент (разположен на Каспийския бряг) християнската мисия оставила следи още през VI в.[8] Древни автори посочват албанския (в Източното Задкавказие) епископ Исраел (VII в.) като просветител на хуни и хазари.[9]

---

[1] В. А. Истрин, 1100 лет славянской азбуки (863—1963), Москва, 1963, стр. 16, 18.

[2] Срв. М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 264.

[3] Сказания... — А. Гаркави, стр. 48.

[4] Дорн, Известия о хазарах восточного историка Табари. Пер. П. Тяжелова, Журнал Министерства народного просвещения, ч. XLIII, 1844, № 7, стр. 14.

[5] Пак там, стр. 87—88.

[6] H. Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum, Abhandlungen der philos.-philol. k. bayer. Akademie der Wiss., XXI, III Abt., 1901, S. 535, 551, 571, 572; Извори за бълг. история, т. VII, стр. 150, 154, 159.

[7] М. И Артамонов, пос. съч., стр. 238.

[8] Пак там, стр. 186—189.

[9] Вж. История агван Моисея Каганкатваци..., стр. 207—213, 238.

Главен проводник на християнско влияние сред хазарите обаче си остава Византия.

В условията на икономическо и политическо укрепване, вкореняване на феодални порядки, социално разслоение и пр., а така също при все по-голямото международно признание на Хазария, през VIII в. назрява въпросът за нейната държавна — официална — религия. Като военна сила тя била еднакво желан съюзник за Византия и за Арабския халифат. И двете държави се стремели да установят добри отношения с Хазария било по пътя на сродяване с каганския двор, било чрез търговски, културни връзки и др. Проявявал се особен стремеж и за налагане на собствената религия (респ. християнството и исляма) в хазарската страна като най-сигурно средство за прокарване и на собствените политически интереси. Но в Хазария, изглежда, си давали добра сметка за тези домогвания на двете държави съпернички. Затова господствуващата класа се ориентирала към юдейството, надявайки се, че и чрез тази религия ще се постигнат нейните интереси, а Хазария ще се приобщи към средновековните цивилизовани и равноправни държави, с възможности за самостоятелно развитие и утвърждаване.[1] Арабският историк и географ ал-Масуди съобщава, че юдейството било въведено като господствуваща религия в Хазария към края на VIII и началото на IX в.[2] Това събитие обаче било подготвено още през първата половина на VIII в. (около 730—740 г.). То е свързано с името на хазарския княз Булан, който приел юдейството и убедил и другите представители на хазарската знат, дори самия каган, да последват неговия пример и да утвърдят новата вяра.[3] При цар Обадий (края на VIII в.) юдейството наистина става държавна религия, изповедание на привилегированата класа в хазарската държава, на самите владетели, но не и на широките народни слоеве. Ибн Фадлан[4] пише, че „хазарите и техният цар — всички са евреи“. Очевидно обаче авторът тук има пред вид само привилегированото съсловие, защото другаде той отбелязва, че „хазарите са мюсюлмани и християни. Между тях има също идолопоклонници. Най-малка част са юдеите — само царят и неговите приближени.“[5] Сведенията по тези въпроси в арабските източници са твърде противоречиви.[6]

Юдейството с неговата по-особена целенасоченост и тесни рамки, обусловени от древния юдаизъм като изповедание на „богоизбрания еврейски народ“, се оказало недостатъчно пригодно за новите социално-икономически условия, пъстро население и активна външна политика на хазарската държава. То не успяло да привлече народа и да измести езическата религия. Още по-малки били надеждите за преодоляване влиянието на християнството и исляма.[7] Новите порядки срещнали противодействието на различните заинтересовани страни. Държавната власт се стремяла да действува предпазливо, за да не възбужда фанатизъм сред привържениците на другите религии и недоволство от страна на техните покровителки — Византия и Арабския халифат. Тази политика обаче трудно могла да се съчетае с необходимостта да се утвърждава юдейството като господствуваща религия и идеологическа опора на държавната власт. Изглежда, именно тогава се разгаря борба, която завършва с натиск над бунтуващите се християни и мюсюлмани, разстройване на съществуващата църковна организация и пр.[1] Вълната на съпротивлението била преодоляна, но държавната власт трябвало да действува все повнимателно, съобразявайки се с многочислената християнска маса, както и с мохамеданите, които заемали важни икономически и военнополитически позиции, а при това се считали окриляни от силни съседни държави.[2]

---

[1] M. A. Halévy, Le problème des Khazares. Contribution à l'histoire de l'expansion religieuse de Byzance — Actes du IVe congrés international des études byzantines (Известия на Института за археология, т. IX, 1935), София, 1935, стр. 384.

[2] Н. Караулов, пос. съч., XXXVIII (1908), стр. 44.

[3] Срв. Iв. Огienко, пос. съч., I, стр. 80; М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 268, 276, 279—280, 289.

[4] Сказания..., — А. Гаркави, стр. 92.

[5] Пак там, стр. 108.

[6] Вж. Известия о хазарах... — Д. А. Хвольсон, стр. 17, 56—57.

[7] Срв. М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 264.

6. Поглед върху византийско-хазарските отношения през VII—IX в.

Като оценявала голямото значение на Крим от икономическо, военно-политическо, културно и църковно гледище, Византия всячески се стараела да го укрепи и задържи в свои ръце. Особени грижи били проявени за Херсон, който през VI в. бил превърнат в силна крепост. Създадена била цяла система от нови модерни укрепления. Засилва се храмостроителството и християнско-мисионерската дейност — опора на византийското влияние.[3] Към средата на VII в. Крим пострадал твърде много от хазарското нашествие. Войните срещу араби и перси, социалните и религиозно-етнически вълнения във Византийската империя не позволили да се окаже отпор на враговете от Север.[4] Скоро след това общите интереси на Византия и Хазария, еднакво заплашвани от арабските завоеватели, довеждат до поврат в техните отношения. Между Византия и Хазарския каганат се установяват дружествени връзки. Импер. Лъв III (717—741) оженва своя син и приемник Константин V (741—775) за хазарска принцеса. В тази нова атмосфера намират компромисно решение и проблемите в Крим. Херсон остава под византийска власт, а останалата част от полуострова влиза в хазарските предели. Засилва се традиционното византийско влияние в Северното Причерноморие. Оживяват връзките между Херсон и Византия.[5]

В един грузински паметник — Мъченичество на Або Тбилиски[6] (от края на VIII в.) е засвидетелствуван монотеизмът на хазарите (тъй както и в ЖК, гл. VIII) и тяхната веротърпимост. В много хазарски градове жителите християни безпрепятствено изповядвали своята религия. При тези благоприятни условия Византия издействувала подобрение на епархиалното устройство. Така например Дорос (в Готия) става митрополитски център на седем подведомствени епископии: Хоцирска, Астилска,

---

[1] Срв. М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 329.

[2] Пак там, стр. 334.

[3] А. Л. Якобсон, Раннесредневековый Херсонес. Материалы и исследования по археологии СССР, № 63, Москва—Ленинград, 1959.

[4] Д. Ангелов, История на Византия, I, стр. 148 и сл.

[5] Срв. Е. Э. Липшиц, Очерки истории византийского общества и культуры VIII — первая половина IX века, Москва—Ленинград, 1961, стр. 22, 95, 96.

[6] P. Peeters, Les Khazars dans la Passion de S^t. Abo de Tiflis. — Analecta Bollandiana, t. III, 1934; Мученичество Або Тбилети. — Памятники древнегрузинской агиографической литературы, Тбилиси, 1956.

Хвалска, Оногурска, Ретегска, Хунска и Таматарска.[1] Някои от тях се намирали в Крим, други — във вътрешността на Хазария, а трети — извън нейните граници.[2] Обединението на хазарските християни в една митрополия, подчинена на цариградската патриаршия, имало това предимство за хазарската държава, че нейните поданици ще бъдат свързани само с една църква, а не с различни църковни юрисдикции, носители на разностранно политическо влияние. Единната църковна организация обаче укрепвала позициите на Византия и на цариградския патриаршески диоцез. Тя създавала предпоставки за по-голям успех на християнската мисия. Византия успяла да възстанови Готската митрополия с редица подведомствени епископии в същинска Хазария, Крим и Таман след въстанието на Йоан Готски в края на VIII в. Тя се надявала, че чрез тези крепости на християнството ще може да противодействува на засилващото се в Хазария влияние на юдейската религия.

Ако се съди по епархийските списъци обаче, създадената през VIII в. единна църковна организация за хазарските християни просъществувала твърде малко време. Нейното разстройване се свързва с откъсването на християнска Готия от хазарската държава (навярно не без съдействието на Византия) и с вътрешните размирици в Хазария, настъпили в края на VIII и началото на IX столетие.[3] В епархийския списък от това време (Notitia Nr. 6 — G. Parthey, pp. 145—149) не се среща нито Готската митрополия, нито подведомствените й епископии в Хазария, Крим и Таман. Споменава се само Воспорската епископия. Очевидно хазарската държава проявявала бдителност и започнала да осъществява известен натиск над християните, гравитиращи към Византия, да ограничава и църковната им организация, която можела да бъде проводник на опасно византийско влияние, насочено срещу реформата на цар Обадий.[4]

Към 834 г. с участието на Византия била построена хазарската крепост Саркел. Отново бил хвърлен мост на дружески отношения между двете страни. Характерно е обаче, че хазарските власти не позволили на византийския предводител Петрон да построи храм в Саркел. Напразни останали подготовката и усилията му в тази насока. Всичко това естествено създало сериозна загриженост във византийските политически и църковни среди за съдбата на християните в хазарската държава. Били взети мерки за ново укрепване на Крим, където живеели немалко християни. Последните разчитали единствено на помощта от Цариград. Найефикасна могла да бъде дипломатическата помощ, осъществявана съвместно от императорския двор и патриаршията.

в. Политически и църковни аспирации на Византия през втората половина на IX в.

Животът на Византия през втората половина на IX и X столетие се характеризира със засилване процеса на феодализацията, развитие и утвърждаване на феодалните отношения, по-нататъшна политико-административна централизация, възход на икономиката (занаяти и търговия), на културния и църковния живот, активна външна политика, която има за цел укрепването и териториалното разширение на империята.[1]

---

[1] C. de-Boor, op. cit., S. 520—534.

[2] Срв. М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 258—259.

[3] Пак там, стр. 325.

[4] Пак там, стр. 327.

Преодолявайки трудностите от арабските нашествия и иконоборческите вълнения, Византия вече се стремяла не само към заздравяване на предишните си позиции, но се домогвала да разшири още повече своето политическо и църковно влияние, обект на което били преди всичко съседите на Север. Чрез разпространение на християнството, възстановяване и разширяване на местната църковна организация, подчинена на цариградската патриаршия, могъл да се проправя широк друм за византийското културно-асимилаторско влияние и за отстояване всестранните интереси на империята. Така се поставяла и преграда за аспирациите на западните политически и църковни съперници.

Всичко това добре разбирали държавните и църковните дейци в Цариград през втората половина на IX в. За тях било ясно, че поставените идеали могат да се оделотворят само при най-тясно сътрудничество между църква и държава. Патриарх Фотий (858—867; 877—886), императорите Михаил III (856—867) и Василий I Македонец (867—886) станали ревностни носители на общия идеал за църковен, културен и политически възход. При по-добра организация и планомерност в християнската мисия именно през тази епоха бил ускорен и завършен процесът на християнизиране на славяните.[2] Основана била Българската архиепископия (870) — първа по времепроизход поместна славянска църква под юрисдикцията на цариградската патриаршия. Част от арменския народ също бил подчинен в църковно отношение на Цариград.[3] Особена грижовност се проявявала за християнските центрове в Крим, които поради географското си положение могли да станат важно огнище за мисионерска дейност сред близки и далечни народи — на първо място хазари и славяни.

г. *Чия е инициативата за византийското пратеничество в Хазария*

Почти всички изворни известия единодушно свидетелствуват, че хазарски пратеници пристигнали във византийската столица и отправили молба до императора да изпрати някой учен мъж в тяхната страна, способен да им разясни православната християнска вяра, изповядвана от византийците.[4] Твърде убедително звучи известието в ЖК (гл. VIII),

---

[1] Вж. подр. Д. Ангелов, История на Византия, ч. I, стр. 302 и сл.; ч. II, София, 1963, стр. 3 и сл., 232 и сл.

[2] Вж. подр. Извори за бълг. история, т. IX, стр. 206—207; Византиски извори за историју народа Југославије, т. I, Београд, 1955, кн. 3, стр. 291, бел. 13; А. Васильев, Славяне в Греции, — Византийский временник, т. V, вып. 3, СПб., 1898, стр. 424; F. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècle, Paris, 1926, p. 79—80.

[3] В. Сл. Киселков, Славянските просветители..., стр. 166.

[4] В Италианската легенда е употребен терминът „catholicus“ — католически, „всеобщ“, „всепризнат“ (вж. превода на Ал. Милев, Жития на св. Климент Охридски, стр. 144). В случая той означава още „православен“. „Католическа вяра“ = всепризната, истинска — „православна вяра“ (Ал. Милев, Един латински извор за живота и делото на св. Кирил и Методий (Италианската легенда), — Духовна култура, кн. 5 и 6, 1956, стр. 46). Би било по-сполучливо на български език да се преведе не „католически“, а „вселенски“. Тъкмо този смисъл е вложил в термина авторът на Италианската легенда.

Италианската легенда (гл. I) и Успение Кирилово (гл. VII), че инициативата за изпращане на византийска мисионерска група дошла от Хазария, а не от Византия. Върху историческия фон, който разкрихме при изясняване на предишните въпроси, не бихме могли да отхвърлим безрезервно разказа за хазарските пратеници и техния дипломатически подход. Те изтъкват, че са монотеисти, но пазят и езически обреди; че юдеи и мюсюлмани се опитвали да ги спечелят за своята религия, като им обещават мир и много дарове; затова те искат съвет по тези въпроси от високите представители на християнска Византия, от „най-великия вселенски император". Хазарските представители особено подчертават, че тачат „старата дружба, обич и вярност", която ги свързва с Византия — „царство, дадено от бога" и населявано от голям народ. Накрая те изказвали готовност да възприемат християнската вяра, ако подходящ учен мъж може да им я разясни и да обори привържениците на другите религии в Хазария.

Религиозните диспути не били рядко явление в хазарската държава, особено през VIII—IX в. Те се обуславяли от вътрешното положение на страната. Авторитетни източници свидетелствуват и за пратеничества, подобни на това, което се описва в ЖК и Италианската легенда.[1]

За правдоподобност на разказа в ЖК говори и самото обстоятелство, че хазарските пратеници са езичници,[2] повлияни от еднобожната религия, а насилвани да приемат юдейството или исляма. Юдеите ги приканвали „да възприемат тяхната вяра и служба". Хазарските пратеници са могли да бъдат представители на езическата партия, заемащи видно положение в страната. Тяхното пътуване ще да е било насърчено от тогавашните сравнително добри отношения между Хазария и Византия. То е могло да се осъществи със съгласието и на кагана, заинтересован от добросъседски отношения с Византийската империя. Твърде възможно е на хазарските представители да е била поверена и някаква задача от дипломатически характер.[3]

Изпращането на византийски представители в Хазария обаче отговаряло преди всичко на интересите на империята. Затова въпреки ясните и правдоподобни сведения в ЖК и други източници за инициативата на това пратеничество и неговата основна задача не би могла да се отрече и самоинициативата на Византия в това отношение. Като се имат пред вид грижата на императорския двор и на цариградската патриаршия за християнското население в хазарската държава и в Крим, както и много други обстоятелства, които вече изтъкнахме, Византия могла да се възползува от подобрените отношения с Хазария, за да осъществява по дипломатически път своите цели, било като сама взема почина за изпращане на подходящи делегации и мисионери в хазарската страна, в Крим и съседните земи, било като се отзовава на отправените ѝ покани за пратеничества и реагира мъдро на дипломатическите инициативи, идващи от съседни държави.

---

[1] Вж. Известия о хазарах. . . — Д. А. Хвольсон, стр. 7—8; М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 266, 271.

[2] Срв. Успение Кирилово, гл. VII — у А. Теодоров-Балан, пос. съч., II, стр. 116.

[3] Срв. Ив. Мальшевскiй, пос. съч., стр. 41.

д. Състав на пратеничеството

В почти всички извори се изтъква, че мисията в Хазария е била поверена на двамата солунски братя. Изразът от ЖК (гл. X): „азь оубо есмь чловѣкъ ѥдинь вь вась, безь рода и дроугь“, както и неспоменаването на Методий в Италианската легенда не дават основание да се отрича неговото участие в хазарската мисия. Навсякъде обаче в източниците се подчертава първенствуващата роля на Константин Философ.[1] Трябва да се предполага, че групата е била по-многочислена. Изяснявайки нашата тема обаче, в случая е важно да се отбележи само фактът, че византийското пратеничество в Хазария и Крим се оглавявало от Константин-Кирил, който се ползувал с голяма почит и доверие в държавните и църковните среди. Той бе доказал вече своите способности в изпълнението на отговорни мисии. Неслучайно и сега изборът на император Михаил III и патриарх Фотий пада върху талантливите, добре подготвени и изпитани братя Константин и Методий, най-подходящи да се справят с важно поръчение от политически и църковен характер.

е. Времетраене на хазарската мисия

Въз основа на посочената в източниците точна дата на откриване мощите на Климент Римски в Херсон може да се определи приблизително началото на хазарската мисия. Така например от Херсонската легенда[2] узнаваме, че мощите били открити на 23 януари (а според други преписи — на 30. I) 861 г. Според Италианската легенда това събитие станало в „третия ден преди януарските календи“ (30 декември). Ако се съди по описанието на изворите, особено ЖК и Легенда Италика, Константин Философ пристигнал първо в Херсон, където билощастливен с откриването на въпросните реликви, и след непродължителен престой се отправил за страната на хазарите. Въз основа на това мнозина учени приемат, че мисионерската група е напуснала Цариград през лятото или есента на 860 г.[3] Някои автори свързват византийското пратеничество в Хазария с руското нападение над Цариград през 860 г. и необходимостта от укрепване съюза между Итил и Константинопол.[4] Оттук проличава и чисто политическият характер на тази мисия. Изворните известия обаче не дават сигурни основания за свързване на тези две събития.

Завръщането на византийските пратеници в Цариград трябва да се отнесе най-рано към средата на 861 г.

ж. Цел, характер и същност на хазарската мисия

В източниците се отбелязва, че Кирил и Методий били изпратени в Хазария от самия византийски император. Италианската легенда (гл. I) пояснява, че императорът се посъветвал по тези въпроси с цариградския патриарх. Двата института — държава и църква — били тясно свързани през цялото средновековие. Тяхната съвместна дейност и общи задачи особено ярко се откройват обаче в организирането на християнската мисия, която била най-добрата форма за утвърждаване на византийското културно и политическо влияние. А кой могъл да бъде по-подходящ изпълнител на такава мисия в онази епоха от Константин-Кирил и неговите сътрудници? Византийското пратеничество в хазарската държава и в Кримския полуостров имало задачата да използува благоприятната обстановка за укрепване добросъседските отношения между Византия и Хазария, да съдействува за подобряване положението на християните и за възстановяване предишната църковна организация, чрез която най-лесно могли да се създадат канали за незабелязано проникване както в различните краища на хазарската държава, така и в съседните страни, най-вече в средата на източните славяни. Тук е уместно да си припомним следния израз от Проложното житие на Методий: „Кирил помоли своя брат... да отиде с него, понеже знаеше славянския език.“[1]

---

[1] Вж. например ЖМ, гл. IV — у А. Теодоров-Балан, пос. съч., I, стр. 87.

[2] Вж. А. Теодоров-Балан, пос. съч., II, стр. 123.

[3] Срв. Iв. Огiенко, пос. съч., I, стр. 83; Fr. Grivec, op. cit., p. 48.

[4] Zwischen Rom und Byzanz, Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Bujnoch, Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, 1958, S. 163, бел. 48.

Етническата пъстрота, различието между населението на Хазария в социално-икономическо отношение, верското многообразие и произтичащата оттук веротърпимост[2] — всички тези фактори трябвало добре да се използуват за успешно изпълнение на задачите, които получило византийското пратеничество начело с Константин Философ. Голяма част от неговата дейност е посветена на религиозните проблеми. В изворите е отделено място най-вече на Кириловите диспути по основните въпроси на християнската вяра. От писмото на епископ Гаудерих и Легенда Италика (гл. II) се вижда, че любим център на Константиновата дейност бил градът Херсон. „Изпратен от императора Михаил при хазарите, за да проповядва божественото слово, той често посещавал Херсон“[3] — пише Гаудерих. Цялата тази църковно-богословска и мисионерска дейност обаче обективно служила на държавнополитическите цели, които преследвала Византия. В средновековната епоха политическите аспирации често получавали израз и реализация в областта на религиозния живот, в църковните връзки и взаимоотношения. В Хазария гледали на Константин Философ като на официален пратеник на византийското правителство. За това говори и известието за участие на самия каган в беседите с него. Каганът приел дружелюбно Кирил и улеснил неговото мисионерско дело.[4] За държавнополитическия характер на мисията намираме и други указания в изворите. Така например при напускането на Хазария Константин-Кирил отказал всякакви дарове, но отправил следната молба към щедро благоразположения каган: „Дай ми, колкото пленени гърци имаш тук; за мене това е по-хубаво от всички дарове.“[5] Молбата на високия гост била удовлетворена.[6] В своето писмо до византийския император доволният от константинополските пратеници каган подчертава, че е дал заповед за самоволно покръстване. Писмото завършва с думите: „Ние всички сме другари и приятели на твоето царство и сме готови да ти служим, където поискаш.“[7]

---

[1] А. Теодоров-Балан, пос. съч., II, стр. 38.

[2] Вж. подр. в Известия о хазарах... — Д. А. Хвольсон, стр. 7, 8, 17, 56—57.

[3] Извори на бълг. история, т. VII, стр. 206.

[4] Срв. М. И. Артамонов, пос. съч., стр. 332.

[5] ЖК, гл. XI — у А. Теодоров-Балан, пос. съч., I, стр. 55.

[6] Вж. Итал. легенда, гл. VI — Извори за бълг. история, т. VII, стр. 298; Успение Кирилово, гл. X — у Балан, пос. съч., II, стр. 117.

[7] ЖК, гл. XI — у Балан, пак там.

з. Успех и значение на мисията

Във всички източници се изтъкват — общо или конкретно — големите успехи на Кирило-Методиевата мисия в Кримския полуостров и в страната на хазарите. Византийските пратеници защитили честта и превъзходството на християнската религия. Те ѝ създали престиж преди всичко в каганския двор, сред тамошната знат. Хазарските християни били импулсирани и въоръжени с нови́ аргументи за успешна работа сред езичниците, за противодействие на юдейската и мюсюлманската пропаганда.[1] Осигурено било не само равноправие, но и по-голяма свобода за християнското вероизповедание. Косвени указания за равноправното положение на християните намираме и в сведенията на арабския писател Ал-Масуди, че в Итил имало седем съдии за населението от различните вероизповедания. Двама от тях били съдии на християните от хазарската столица.[2] ЖК (гл. XI) съобщава, че в резултат на Кириловата мисия били покръстени двеста души. В Успение Кирилово (гл. X) се твърди, че дори самият каган приел православната вяра заедно с двеста велможи и много други.

Възстановена е била предишната църковна организация в Крим и на Таманския полуостров, макар че не се стигнало до обединение на отделните епископии под юрисдикцията на една митрополия.[3] По този начин се създали благоприятни условия за по-нататъшни успехи на християнската мисия в Хазария и съседните земи, особено сред руските славяни.

Неслучайно житиеписецът съобщава, че след завръщането си в Цариград държавният пратеник Константин Философ се явил пред императора — очевидно да докладва за изпълнението на възложените му отговорни задачи.[4] Освобождението на византийските пленници, подобряването на отношенията между Византия и хазарската държава, както и всички други гореспоменати успехи на Кирило-Методиевата мисия през 860—861 г. са ярко свидетелство за нейния държавнополитически и църковно-мисионерски характер. По форма мисията е предимно църковна, но по своята главна цел, съдържание и същност тя има повече държавнополитически характер.

---

[1] Срв. Fr. Grivec, op. cit., S. 51.

[2] Срв. Ів. Огіенко, пос. съч., т. I, стр. 81.

[3] Срв. М. Н. Артамонов, пос. съч., стр. 333—334.

[4] Вж. ЖК, гл. XIII — у Балан, пос. съч., I, стр. 56.

СЛОВѢНЄ И БЛЪГАРЄ В СТАРОБЪЛГАРСКАТА КНИЖНИНА И В БЪЛГАРСКАТА ТОПОНИМИЯ

ЙОРДАН ЗАИМОВ

Славянското население от източната и южната част на Балканския полуостров от VI докъм IX—X в. в нашата и чужда научна литература обикновено бива именувано *славяни*, фр. *slaves*, нем. *Slave*, рус. *славяне*. Няколко примера из български научни съчинения: „На по-големи или по-малки отреди *славяните* [у автора: славѣните] преминавали Дунав и се пръскали в разни посоки по полуострова, едни от тях опустошавали източната му половина — Тракия, други западната — Илирия; едни достигнали до устието на р. Места...; сега *славяните* на племена проникввали във всичките краища на полуострова и не само заплашвали да премахнат византийската власт, но застрашавали самия център на империята — Цариград“.[1] „Император Маврикий (582—602) решил да пренесе борбата със *славяните* на дунавската граница и в тяхната собствена земя... Гъсто *славянско* население се установило дори на о-в Крит. През 613 г. *славянски* флотилии се явили на егейския бряг на Мала Азия“.[2] В новата и много ценна поредица „Извори за българската история“ се срещат пасажи като следните: Повечето от тях били хуни, *славяни* и анти... = *καὶ αὐτῶν οἱ πλεῖστοι Οὖννοί τε ἦσαν και Σκλαβινοὶ καὶ Ἄνται*[3]. Летописецът Йорданес, VI в., съвременник на Прокопий, също като него различава *славяни* от *анти* в своята римска история: Hi sunt casus Romani rei publicae praeter instantia cottidiana Bulgarum, Antium et Sclavinorum = това са бедите, които римската държава понесла освен всекидневните нападения на българи, анти и славяни[4]; Защото не много време преди това голямо множество *славяни* били преминали реката Истър = *βαρβάρων γὰρ Σκλαβηνῶν πολὺς ὅμιλος ἔτυχον ἔναγχος διαβῶντες μὲν ποταμὸν Ἴστρον*[5] (пак там, стр. 123); *Славянска войска*... преминала... реката Истър... също реката Хебър... = *στράτευμα Σκλαβηνῶν... ποταμόν τε Ἴστρον... διέβησαν καὶ... ποταμὸν Εὖρον εὐθὺς διαβάντες...*[6]

---

[1] В. Златарски, История на българската държава през средните векове, т. I, ч. I, 1918, стр. 12.

[2] История на България, т. I, 1954, стр. 55 (автор Ал. Бурмов).

[3] Прокопий, VI в., за състава на войските на гръцкия пълководец Велизарий, вж. Гръцки извори за българската история, т. II, 1958, стр. 117.

[4] Латински извори за българската история, т. I, 1958, стр. 334.

[5] Гръцки извори за българската история, т. II, 1958, стр. 123.

[6] Пак там, т. II, 1958, стр. 131.

От такива примери читателят може да разбере, че тук става дума изобщо за славяните като население в Източна Европа, а не за отделен славянски народ, за какъвто се говори в случая. В един от посочените текстове недоразумението се усилва още повече от обстоятелството, че родовото понятие *славяни* се употребява наред с видовото понятие *анти*. От текста става ясно, че се говори за източния клон на южните славяни (българските славяни). В домашните извори, както ще се види и по-долу, в тоя случай се употребява **словѣне**. Византийските автори употребяват редовно *σκλάβοι, σκλαβηνοὶ*, когато говорят за българските славяни. Примерите в тази насока са многобройни и за показ могат да се посочат само няколко: Това бяха водачите на славяните = *οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ τῶν Σκλαβήνων ἡγούμενοι*[1]; ... излезли и намерили, че славянският народ чрез стенобитни машини се е заловил да събаря стените = *καὶ ἐξιὸν εὑρίσκει τὸ ὦν Σκλαβίνων ἔθνος διὰ τειχομαχιῶν ἐπιχειροῦν καταβάλλειν τὰ τείχη*[2]; А цялата страна се пославянчи и стана варварска = *Ἐσθλαβώθη δὲ πᾶσα ἡ χώρα καὶ γέγονε βάρβαρος* ;... Поради това прочутият писател Евфимий написал известния ямб: „Многолик пославянчен образ“ и с това осмял един от Пелопонес, който много се гордеел със своя благороден, а аз бих казал по-скоро долен произход[3]; Той подчинил и покорил всички славяни непокорни (жители) от темата Пелопонес = *καὶ πάντας μὲν τοὺς Σκλάβους καὶ λοιποὺς ἀνυποτάκτους τοῦ θέματος Πελοποννήσου ὑπέταξε*[4]; ... славизианите нахлули в темата Пелопонес и императорът се опасявал да не би и те да се присъединят към славяните = ... *εἰσῆλθον οἱ Σκλαβησιάνοι... καὶ αὐτοὶ προστεθέντες τοῖς Σθλάβοις...*[5]; ... когато настъпила есента, императорът Маврикий заставил Петър да презимува заедно с ромейската войска в страната на славяните ≐ *ἐν ταῖς τῶν Σκλαυνηνῶν χώραις*[6]; А сега прочее скитите славяни обитават целия Епир, почти (цяла) Елада, Пелопонес и Македония = *καὶ νῦν δὲ πᾶσαν Ἤπειρον καὶ Ἑλλάδα σχεδὸν καὶ Πελοπόννησον καὶ Μακεδονίαν Σκύθαι Σκλάβοι νέμονται*[7]; Дамяновият манастир построил паракимомен Дамян Славянинът във времето на Теофил и Михаил = ... *Δαμιανὸς παρακοιμώμενος Σκλάβος ...*[8]; Ирина изпратила логотета Ставракий и много войска срещу славянските племена... = ... *τῶν Σκλαβηνῶν ἐθνῶν...*[9]; И тъй, след това на императора бил съобщен слухът, че Крум предприема поход, събирайки голяма войска, в която влизат и аварите, и всички славинии = ... *Λοιπὸν οὖν μετὰ ταῦτα ἀνηγγέλη αὐτῶν λεγόντων ὅτς ὁ Κροῦμος ἐστράτευσεν λαὸν πολὺν συναθροίσας καὶ τοὺς Ἀβαρεις καὶ πάσας τὰι Σκλαβινίας*[10]

---

[1] Йоан Камениат, X в., разказ за превземането на Солун. Извори за българската история, т. IX, стр. 145.

[2] Синаксар на цариградската църква, X в., Извори за българската история, т. IX, стр. 283, разказ за славянските нападения срещу Солун.

[3] Константин Багренородни, De thematibus. Извори за българската история, т. IX, стр. 198.

[4] Пак там, стр. 217.

[5] Пак там, стр. 219.

[6] Теофилакт Симоката, Historiae, VII в. Извори за българската история, т. III, стр. 354.

[7] Страбонов епитоматор, вероятно от X в. Извори за българската история, т. IX, стр. 311.

[8] Анонимен автор от X—XI в., който описва цариградските забележителности, пак там.

[9] Лъв Граматик, XI в., пак там, стр. 153, за славяните в Македония и Гърция, вж. там, бел. 4.

[10] Псевдо Симеон, X в., пак там, стр. 173.

Особено са важни и интересни данните на Константин Багренородни, който познава по-добре българските славяни, по-специално тези, които са се заселили в Гърция, и то в южните й части. Някои местни имена в руските земи Константин Багренородни предава в българската им форма. Този интересен факт показва, че той е научил тези имена от българи, които са ходили в Русия, вероятно по търговия, както се допуща с право и в „Гръцки извори за бълг. история“, V, 1964, 201, бел. 1. Тук е важно да се изтъкне, че авторът употребява *σκλαβινιστὶ*, а фонетично имената имат български признаци, срв. напр. *καὶ κατέρχονται εἰς τὸν ἕτερον φραγμὸν τὸν ἐπιλεγόμενον Ῥωσιστὶ μὲν Οὐλβορσὶ Σκλαβινιστὶ δὶ Ὀστροβουνίπραχ, ὅπερ ἑρμηνεύεται τὸ νησίον τοῦ φραγμοῦ* = и стигат до другия праг, наречен на руски Улворси, а по славянски Островуни прах, което означава „Островчето на прага“. — В същност тук формата е *Островьнь праг(ъ): първият ер малък е предаден с *ου*, а не с *ι*, както обикновено, понеже очевидно авторът е сближил втората част на думата с гр. *βουνόν* 'планина'. *Ἀπερχόμενοι δὲ εἰς τὸν πέμπτον φραγμὸν τὸν ἐπονομαζόμενον Ῥωσιστὶ μὲν βαρούφορος Σκλαβινιστὶ δὲ Βουλνηπράχ, διότι μεγάλην λίμνην ἀποτελεῖ* = след това стигат до петия праг, наречен на руски Баруфорос, а на славянски Вълни праг. Тук имаме българска форма *Влънјы, старинно прил. от стбълг. влъна 'вълна̀' с *-јь*, т. е. „праг на вълните, вълнов праг“, и *прах* вм. *праг* срещу рус. *порог*; срв. още у същия автор *Νεμογάρδας* = Новгород (ИБИ, IX, 199, с литература), където формата *γάρδας* е ранно старобългарско *гард-, стбълг. градъ, известно с множество примери в българските местни имена в Гърция, срв. напр. *Γαρδενά, Γαρδενίκια, Γαρδενίτσα, Γάρδι, Γαρδικάκι, Γαρδίκι(ον), Γαρδίτσα*[1], също *ἀπὸ τοῦ Βουσεγραδέ*[2] = *Више-град*. Останалите славянски народи на полуострова Константин Багренородни нарича *Χρωβάτοι*, страната *Χρωβατία* и *Σέρβλοι*, страната *Σέρβλια* или *Σερβλία*. В горните примери формата *σκλαβινιστὶ* е гръцко производно от *σκλαβινοί*, което застъпва българското словѣне, име, с което българските славяни наричат себе си. Същата форма се среща и в известния Чаталарски надпис: *ἶτο δὲ ὁ κερός, ὅταν ἐκτίστιν, βουλγαριστὶ σιγορ ελεμ, γρικιστὶ ἰνδικτιῶνος ιε'*, определена с право от Бешевлиев[3] като гръцко образуване, както *ῥωμαϊστί* в De ceremoniis 69_{21} от същия автор.

У Константин Багренородни се среща и формата *σκλάβοι* за българските славяни в Гърция. В съчинението си De administrando imperio той говори за славяните в областта Пелопонес, които там са оставили множество местни имена, въз основа на които, анализирайки тяхната фонетика, Фасмер стигна до извода, че тия славянски племена спадат към българската група. Така тук срещаме случаи като *Περὶ τῶν ἐν τῷ θέματι Πελοποννήσου Σκλάβων τῶν τε Μηλιγγῶν καὶ Ἐζεριτῶν* = за славяните в темата (областта) Пелопонес, за милинги и езерити; *Ἰστέον, ὅτι οἱ τοῦ θέματος Πελοποννήσου Σκλάβοι ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ βασιλέως Θεοφίλου καὶ υἱοῦ αὐτοῦ, Μιχαήλ, ἀποστατήσαντες γεγόνασιν ἰδιόρρυθμοι* = славяните от темата Пелопонес във времето на император Теофил и на неговия син Михаил се отцепили[4].

---

[1] Вж. M. Vasmer, Die Slaven in Griechenland, s. v.

[2] Извори за българската история, т. IX, стр. 200.

[3] V. Beševliev, Die protobulgarischen Inschriften, 1963, стр. 30, 275.

[4] Гръцки извори за българската история, т. V, стр. 217.

Трябва да се отбележи, че формата *Σκλαβινία* „славянска област“, *σκλαβηνικὸς* „славянски“, без друго производни от словѣне, се употребяват и за останалите славянски народности не само на Балканския полуостров, но и извън него. Достатъчни са само няколко примера от същите извори: *διαπεράσαντες εὗρον ἔθνη Σκλαβήνικα ἄοπλα ὄνται* = намерили славянски народи невъоръжени (Константин Багренородни, De adm., в главата *Περὶ τῆς Δαλματίας*)[1]. *Καὶ ἡ μὲν εἰρημένη Χρωβατία, ἀλλὰ καὶ λοιπαὶ Σκλαβηνίαι διάκειντai οὕτως* = и казаната Хърватия и останалите Славинии са разположени, както следва (пак там, стр. 144). *Οἷ δε Σκλάβοι, οἷ πακτιῶται αὐτῶν, οἷ Κριβηταιηνοὶ λεγόμενοι καὶ οἷ Λευζανῆτοι* = славяните, които им [= на русите] плащат данък — т. нар. кривичи, лютичи и останалите славянски племена[2]. Inter haec Longobardi cum Avaribus et Sclavis Historum fines ingressi = междувременно лонгобардите заедно с авари и славяни нахлули в пределите на Истрия[3]. Кръстоносецът Петър Тудебот (от края на XI в.) определя областта Sclavonia като северозападна част на Балканския полуостров[4].

В случая за нас е интересно и особено важно да се подчертае, че въпросните термини, когато се отнасят до славянско население в историческите български земи на Балканите, се отнася до българските славяни и следователно в научни съчинения не следва да се превеждат с родовото понятие *славяни* по простата причина, че тук не се говори *изобщо за славяните* като етнична общност в Източна Европа, а за един *техен клон*, който е свързан само с един определен народ.

Формата *σκλάβοι* или *sclavi* в латинските извори Фасмер обясни с право като гръцко или латинско новообразуване въз основа на по-старата *σκλαβινοί*, която отразява формата словѣне. Тук се натъкваме на гръцко *α* на мястото на неударено славянско *о*, както то се среща почти редовно в старинните български местни имена в Гърция и в останалите славянски земи през времето от VI докъм IX—X в. „Такива имена, пише Вл. Георгиев, се явяват най-вече в области, отдалечени от сегашната територия на разпространение на българо-македонското население, които рано са били откъснати от масата на славянското население и дето погърчването е започнало най-рано“[5]. Византийските извори показват ясно, че формите *σκλάβοι* и *σκλαβινοί* се употребяват за българските славяни не само в южните гръцки земи, но и в Македония, Тракия, Мизия и на север от Дунав в днешно Влашко — Олтения и Мунтения, като се почне от идването им в балканските земи (VI в.) и се свърши към IX—X в. Вл. Георгиев[6] дава и формата *Σθλοβενοί* от IX в. (Vita Clem.), но тя е от XII в., тъй като примерът е от Теофилактовото житие на Климент Охридски, за което се предполага, че е най-рано от XII в.[7]

Домашните кирилски извори дават изобилни примери за народностното име на българските славяни, именно словѣне. Това име би останало и до наши дни, ако името на първобългарите не беше се наложило по административен път в продължение на няколко века — от VI до X. Когато Черноризец Храбър пише, че прѣжде оубо словѣне не имѣхѫ книгъ и по-нататък кръстивше же сѧ римскамн и гръчьскыми писмены нѫждаахѫ сѧ [писати] словѣнскы рѣчь безь оустроениꙗ (по Лаврентиев препис), той без друго има пред вид именно *българските славяни*, които са се покръстили най-рано от всички славянски народи. Много показателна и ясна е Солунската легенда за живота на Кирил, където се казва иди вь землю и вь ѥзики словинскыѥ, се рекше бльгаре[1], тъй като ни идентифицира двете народностни имена (старото и новото) на българските славяни или вече на българите, тъй като преписът, както се вижда добре от езика му, е късен — след X в., когато и в други домашни извори старото име словѣне се заменя или дава наред с *българи*. Примерите в това отношение са много и от тях трябва да се посочат няколко: написание ѡ правѣи вѣрѣ, изѹщеное Кѡнстантиномъ блаженымь фїлософомъ. оучителемь ѻ бз҃ѣ словенскомоу ѫзыкоу, оучитель словѣнскыи (из съчинението на Константин Философ за правата вяра[2]); ѻбрѣт ѡт словѣнскаго ѧзыка нѣколико кр҃щенѣ... и написавь имь книгы слѡвѣнскым ѧзыком... и тѹ прѣложивь кныги изь грьчьских вь словенски єзик... и наѹчивь их словенскимь кнꙑгамь (кратко Кирилово житие, Львовски препис[3]); прѣложи вьсѧ ѯ҃ кънигь... ѡт грьчьскаго вь словѣньскыи;... Кирила философа. и Методиꙗ брат(а) ѥго, оучителѣ сѫща словѣньскомоу ѫзыкоу... прьваго оучителѣ словѣньских кънигь. род(о)мь сѫща солѹнѣнина (проложно Методиево житие[4]); памѧт прпобнаго ѡца нш҃его Костандина философа прѣтворенаго именем Кѵрила и оучителѣ словенскомѹ ѫзыкѹ (служба на Кирил в Драганов миней от XIII в.[5]); прпобнаго ѡц҃а Меѳодїа оучителѣ словѣньскомѹ ѫзыкоу. брать Кїрила философа (Методиева служба в Драганов миней от XIII в.[6]); Мáрко епкопь бывь въ Дѣволсцѣи епископїи. четврьтїи епископь вь словенскїи єзыкь быс Дѣволы (Наумово житие)[7] слышите словѣнскь народь вьсь[8] (Проглас към евангелието, слово за

---

[1] G. Moravcsik, De administrando imperio. Budapest, 1949, стр. 122.
[2] Константин Багренородни. Извори за българската история, т. IX, стр. 200.
[3] Павел Дякон, IX в. Латински извори за българската история, т. I, стр. 414.
[4] Пак там, стр. 14.
[5] Вл. Георгиев, Вокалната система в развоя на славянските езици, стр. 31.
[6] Пак там, стр. 93.
[7] Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски², София, 1966, стр. 80.

---

[1] Йорд. Иванов, Български старини из Македония², София, 1931, стр. 282.

[2] Г. Ильинский, „Написание о правой вере" Константина Философа. Сборник в чест на Васил Н. Златарски. София 1925, стр. 79.

[3] Йорд. Иванов, Български старини из Македония², стр. 285, 287.

[4] Пак там, стр. 289.

[5] Пак там, стр. 296.

[6] Пак там, стр. 301.

[7] Пак там, стр. 307.

[8] Пак там, стр. 341. За формата — глагол в множествено число и съществително в единствено число (в събирателно значение) — срв. напр. у Ботев: *Хей дружина, я станете!* и в поговорки: *Сговорна дружина от сеймени не се боят. Несговорна дружина не могат си почина. Сговорна дружина и в петък блажно ядат.*

Кирил). Малко по-горе е употребено мн. ч.: оуслы́шитє словѣни вси дарь бо ѥ҇сть ѡт ба҃ сь дань[1].

В научната литература горните примери със словѣнє, словѣньскы се превеждат със *славяни, славянски*, което, както стана ясно от посочените текстове и успоредици, води до *погрешна представа за народностната принадлежност на авторите* на първите славянски преводи, а също така и за езика, на който те са направени, и за културата, която е свързана с тях и разпространена в Югоизточна Европа (Сърбия, Румъния и Киевска Русия). Езикът, на който са направени първите славянски преводи, принадлежи на *словените, т. е. на българските славяни.* Този език става международен книжовен *културен език* в Югоизточна Европа от X до XIV в. и играе роля, каквато в Западна Европа през същото време се е паднала на латинския език.

Очевидно е, че грешката тук започва, от една страна, от формата в гръцките и по-късно в латинските извори, откъдето получава голямо разпространение в Европа през ранното и късното средновековие във връзка с книжнината и езика на солунските българи от втората половина на IX в., създатели на общославянската книжовна традиция. В тези извори, както се знае, неудареното *о* се предава с *а* било поради това, че неславянинът чува тая фонема между *о* и *а* (и то по-близко до *а* и затова я записва с *а*, или просто поради липса на фонема *о* в праславянски). Това се отнася до всички съседи на славянския свят от Северно Бяло море до Средиземноморието и от Рейн до Уралските планини. От друга страна, тук. се намесва и един фактор, свързан със затвърденото положение, че Кирило-Методиевата традиция е легнала в основата на всички славянски култури като книжнина, обща за всички тях, първоначално възникнала на езика на солунските словени — българите. Така в българската книжовна практика и в практиката на останалите европейски народи терминът славянски е добил употреба на totum pro parte, т. е. родово вместо видово понятие от съотношението славянски (в руския смисъл на думата — 'който се отнася до всички славянски народи'), и словенски, стб. словѣньскы (в старобългарския смисъл на думата — 'който се отнася до българските славяни').

* * *

Славянските географски имена в Гърция, възникнали от VI до X в., не са от всички славянски народи и не са плод на един недиференциран по племенни и народностни черти общославянски език, а дължат своя произход на словените, т. е. на българските славяни, както изтъква Фасмер и както бе посочено по-горе. Особено внимание в случая заслужават ония географски имена, които са свързани с народностното име на народа, който ги е дал. Те показват, че въпросните селища са основани от това население, а това значи, че то не е нахлувало разпръснато и хаотично за грабежи и плячка, на малки вълни и с прекъсвания, а на големи маси, и то в определени области, които могат да се определят сравнително точно въз основа на сигурни и старинни имена. Тук могат да се посочат следните имена във връзка с народностното име на българите от VI докъм X в., възникнали в южната част на Балканския полуостров: *Σκλαβηνία*, област, разположена на север от Монембасия в Лакония, през 1485 г., споменатa с латинска форма Sclavonia. Фасмер[1] пише: „Dieses „Slavenland“ ist benannt von den *σκλαβηνοί*: slav. *Slověne*“. *Σκλάβοι*, село на о-в Крит, околия Лазетион[2]. *Σκλάβαινα*, село в Етолия-Акарнания, околия Анакторион. Фасмер смята, че тук имаме „wohl eine griechische Neubildung von *σκλάβος* 'Slave'“[3]. Тук *σκλάβος* не може да означава „славянин“, както пише Фасмер, понеже това понятие е родово. Правилното обяснение е дадено от Вл. Георгиев[4], който смята, че тук името е равно на стбълг. словѣнє. (Моето обяснение[5] от прил. от ЛИ *Славъ* с *-j-* и жителска наставка *-яне* остава по-малко вероятно. От същия тип са имената *Българи*, старо *Вулгари, Вургари*, Малкотърновско, *Власи*, Царибродско, и др.). *Σκλαβοχώρι(ον)*, с. на о-в Тенедос. Фасмер смята, че името е във връзка със славянски пленници (von Kriegsgefangenen Slaven) и липсата на славянски думи в езика на местното гръцко население според него показва, че на острова не е имало славяни. Мъчно е да се допусне такова обяснение, понеже този критерий не е сигурен. Името показва, че селището е основано от словенско население или че в него живеят предимно словени (стб. словѣнє); от тоя тип е напр. *Булгар кьой* в Димотишко, име, очевидно дадено от турско население, както горното — от гръцко. *Σκλαβοχώρι*, *Σκλαβοχωρίον*, с. в Лакония, ок. Лакедемон: „Jedenfalls ein Slavendorf, eine neugriechische Bildung von *σκλάβος*“. *Σκλαβικά*, планински рът в Месиния: „Das slavische Gebirge“[7]. *Σκλαβοδοχώρι*, *Σκλαβεροχώρι*, с. на о-в Крит, ок. Хераклион. Въпреки неясното образуване Фасмер смята, че името е образувано от *σκλάβος* 'славянин'[8]; може би начална е втората форма, където имаме асимилация, т. е. да се излезе от начално **Σκλαβενοχώρι*. *Σκλαβέϊκα*, с. в Трифилия, ок. Авлон: според Фасмер гръцко образуване от *σκλάβος* 'славянин'. *Σκλαβοδιάκου*, метох на о-в Крит, ок. Хераклион[9]. *Σκλαβοπούλα*, с. в западен Крит, ок. Ханя: гръцко образуване от *σκλάβος*[10].

---

[1] Йордан Иванов, Български старини из Македония², стр. 339.

Някои късни гръцки извори (след XI—XII в.), в които се говори за по-ранна епоха, когато още българските славяни са били известни с името си *словене*, са особено важни, тъй като поставят знак за равенство между двете имена — *словени* и *българи*. Такъв извор е и гръцкото житие на Климент Охридски, написано от Теофилакт Български; на едно място той казва: *Ἐπεὶ δὲ τὸ τῶν Σθλοβενῶν γένος εἴτ᾽ οὖν Βουλγάρων* = понеже славянският (sic!) или българският род [преведено погрешно *славянският* вм. *словенският*, въпреки че в гръцкия оригинал стои форма с *-о-*, а не с *-а-*[11]].

---

[1] M. Vasmer, Die Slaven in Griechenland, стр. 173.

[2] Пак там, стр. 175.

[3] Пак там, стр. 75.

[4] Вокалната система в развоя на славянските езици, стр. 30.

[5] Йордан Заимов, Заселване на българските славяни на Балканския полуостров. Проучване на жителските имена в българската топонимия, стр. 169 сл.

[6] M. Vasmer, пос. съч., стр. 173.

[7] Пак там, стр. 164.

[8] M. Vasmer, пос. съч., стр. 175.

[9] Пак там.

[10] Пак там.

[11] Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, 1966, стр. 80.

От X в., т. е. близо три века след образуването на първата славянска държава, която, основана от туранското племе първобългари, обединява източния клон на южните славяни, населението на тази държава независимо вече от етничния му произход и език започва да се нарича българско както в домашни, така и в чужди извори. Ив. Дуйчев в статията си „Първобългари и славяни“[1], проследявайки, доколкото може, етничното съдържание на термините *σκλάβοι, σκλαβηνοί, Σκλαβηνία*, от една страна, и *βούλγαρος, βούλγαροι, Βουλγαρία*, от друга, от VI до X в., стигна до малко пресиления извод, че вече в средата на IX в. (т. е. след покръстването през 865 г.) терминът *българи* означавал „поданици на българската държава“, развит от начално значение „член на първобългарско туранско племе“. Така, макар и не точно в периода, посочен от Дуйчев, терминът *българин* е претърпял следния етничен развой: 'първобългарин' (до началото на X в.) → 'поданик на първобългарската държава' (X в.) → 'жител на словенобългарската държава, словенин от източния клон на южните словени, българин (в днешния смисъл на думата)'.

Въз основа на тази, макар и относителна хронология на етничните термини *словени* и *българи*, посочените словенски географски имена в Гърция трябва да са възникнали от времето на заселването на това население в балканските земи до времето, когато терминът *словени* се заменя по посочения път от термина *българи*, т. е. от VI до началото на X в. Така данните на географските имена, съчетани с историческите сведения, могат да определят сравнително точно хронологията на въпросните местни имена в южните части на Балканския полуостров.

* * *

Византийските извори от VI до X в. дават обилни сведения за *βούλγαροι*. Ние обаче не винаги сме сигурни, особено при по-късните текстове от IX—X в., дали тук става дума за първобългари или в този термин вече е включено и словенското население. Така например в известния Нàрръшки надпис от времето на Симеон (904 г.), в който се определя границата между ромеи и българи, може би в думата *българи* са включени и българските словене, тъй като границата е минавала на около 17 км северозападно от Солун, чиято област, както е известно, още от VI—VII в. била населена от гъсто словенско население. Надписът гласи: *ὅρος Ῥωμαίων κ(αὶ) Βουλγάρ(ων) ἐπὶ Συμεὼν ἐκ θ(εο)ῦ ἄρχ(οντος) Βουλγάρ(ων)*[2].

В късни домашни извори (след X в.), в които се говори за старото словенско население, се употребява вече *българи*, а не словѣне, както в посочения пример от Климентовото житие. Такъв случай имаме в Краткото Кирилово житие от среднобългарско време, където четем: Се́го прⷫ҇бнаго ѿ҃ца на́шего Кѵрїла ѡтч҃ьства и҆мѣше тръсла́вныи и҆ вели҆кыи град Сѡло́унь, въ немже и҆ роди сѧ. рѡдом сы̏н Блъгаринь[3]. Примерът е много показателен, тъй като определя народностната принадлежност на Константин-Кирил. Тук едва ли може да се види израз на национална гордост, тъй като примерът не е единствен в тази насока, а е брънка от цяла редица закономерни случаи, при които се определя правилно народностната принадлежност на старите словене. Тук могат да се посочат още следните примери: ѡбыи въ Бльга́рскоу зе̑млю при̑шьше сь вели́кою чьстїю покоѝ прїе́ше... и̑х же бѡ̑ не поплѣни́ше Оу̑грѝ. то̑ въ Бльга́ры бѣжааше (Наумово житие от първата половина на X в., препис от XV в.[1]); съ̑ вели́кїи ѡ҃ць на́шь, и Бльга́рскїи свѣти́лникъ. ро́да бѣ̑ ѿ Єѵро́пїи мисїискыхъ и̑хже и̑ Бльга́рїи м̑ного разоумнїи = ... *τῆς Βουλγάριας φωτὴρ... οὓς καὶ Βουλγάρους ὁ πολὺς οἶδεν ἄνθροπος* „които повечето хора знаят за българи“ (Климентово житие от Д. Хоматиан[2]); вь Лихни́довѣ граде... и̑́же ни̑ꙗ О̑хри́дь и̑меноует сѧ, по мѵсїискомȣ є̑зыкȣ. и̑ въ Ке́фалїи и̑меноуемȣ бльга́рскимь є̑зыкѡм Гла́вница... *μετονομασθεῖσαν τῇ Βουλγάρων φονῇ Γλαβινίτζαν*[3]. Тук прави впечатление, че под мизийски език се разбира български език, на който *Лихнида* се нарича *Охрид*. Името стои без друго във връзка с книжовния български език и по-специално с езика на двете български столици Плиска и особено Преслав, които се намират в Източна Мизия, която през средните векове е известна с форма Мисиꙗ: ꙗже вь... Трьновѣ же и Мисїи, XIV в. (Евтимий, Житие на света Петка[4]), прѣидошѫ блъгаре прѣзъ Доунавъ... прѣжде же нарицааше сѧ земѣ сїа Мисїа, XIV в. (Манасиева хроника), Мисиꙗ и Пелагониꙗ и Моравьскаꙗ земѣ, XIV в. (Кирило-Методиева служба[5]). Важно е да се подчертае, че този мизийски език е славянобългарски, а не тюркският език на първобългарите, чието главно заселище е Източна Мизия. Тази податка свидетелствува не за лишен път, че езикът на първобългарите не се е издигнал до официален и книжовен език (такъв бил гръцкият) и твърде рано е бил погълнат от местния българославянски говор, който е оказал влияние и върху личните имена на първобългарски владетели, срв. напр. *Гостун, Безмер, Маломир*,[6] *Н(ъ)равота, Звеница*, някои от които се срещат още през времето на славянско-първобългарското съжителство в земите отвъд Дунав, които ранни византийски автори наричат *Σκλαβινία* (Теофилакт Симоката, VII в.). В западноевропейски карти от XV докъм XVIII в. България е означена в Мизия тъкмо поради тази причина (като към мотива се добавя и това, че столицата и на Второто българско царство — Търново — се намира също в Източна Мизия). Тук е място да се обърне внимание на една стара и силна традиция на българското народностно име в Македония, за която загатва Хоматиановото житие на

---

[1] Известия на Института за българска история, кн. 1—2, 1951, стр. 190—216.
[2] V. Beševliev, Die protobulgarischen Inschriften, 1963, стр. 216.
[3] Йорд. Иванов, Български старини из Македония, стр. 284.

---

[1] Йорд. Иванов, Български старини из Македония², стр. 306—307.

[2] Пак там, стр. 316—317.

[3] Пак там, стр. 318.

[4] E. Kałužniacki, Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393) nach den besten Handschriften. Wien, 1901, стр. 60.

[5] Б. Цонев, История на българский език I 210.

[6] За тях вж. Йорд. Заимов, Старобългарски лични имена: *Безмер, Гостун, Маломир*. Известия на Института за български език, кн. XI 1964, стр. 449—453.

Климент Охридски. Авторът на житието пише ясно, че името *Охрид* е по мизийски език, а *Главница* — по български. Мизийският език, т. е. езикът на словенските (български) племена в Мизия, се свързва повече с книжовната форма на старобългарски език, чиито средища през време на Златния век на българската книжнина се намират в Мизия. От друга страна, според Хоматиан български език е този, който се говори в Македония и на който в случая гръцкото име *Кефалия* се нарича *Главница*.

Тази традиция, според която българското население в Македония се нарича българско и езикът български, а останалото българско население в Мизия и Тракия се нарича с други имена (в случая *мизийски*), се пази в Македония чак до края на XIX в. В тази насока е твърде показателно заглавието на книгата „Огледало“ от Кирил Пейчинович, родом от Тетово: Книга сїѧ зовомаѧ Ѡгледало ѿписа сѧ ра́ди потре́бы и҆ ползова́нїѧ прѣпростѣишымъ и не книжнымъ ꙗзыкѡмъ Болгарскимъ долнїѧ Мѵссїи... въ Бꙋдинѣ градѣ 1816[1].

Тук *Долна Мизия* означава *Македония*, която през средновековието се нарича още и Долнаа земꙗ, от дольнъ 'южен', срв. съшъдїю ц(а)рс(т)в(ꙋ)ми въ Долнаꙗ̑ зем'ла. ѡ̑брѣтє... манастирь (Виргинска грамота на Константин Тих, ок. 1277[2]); при Анастасїи цари... блъгарє... начѧшѫ поємати Долнѧѫ земѧ охридскѫ (приписка по Манасиевата хроника, XIV в., 115, по изданието на Богдан).

Друг български възрожденец — Кузман Шапкарев, родом от Охрид, изразява още по-ясно съдържанието на понятието *български език*. В едно писмо до Марин Дринов той пише: ... „Нъ почудно е името Македонци, което наскоро, едвай прѣди 10—15 години, ни натрапиха и то отъ вънъ, а не както нѣкои мислять отъ самата наша интелигенция... Народът обаче въ Македония не знае нищо за това архаическо, а днесь, съ лукава цѣль отъ една страна, съ глупешка отъ друга, подновено прозвище; той си знае постарото: Бугари, макаръ и неправилно произнасяно [Шапкарев има пред вид сръбската форма *бугари*, вм. *българи* или диалектната *болгари*], даже освоява си го като собствено и прѣимуществено свое, нежели за другитѣ Българи [разр. Й. З.]. За това ще видите и въ прѣдговора на испратенитѣ ми книжици. Той нарича Бугарски язикъ своето Македоно-българско нарѣчие, когато другите български нарѣчия нарича: Шопски“ (писмо от 25 май 1888 г.[3]).

Мефо́дїє же Мо́равѣ и҆ Блъга́рїи а҆рхїєпїско́пъ[4]; памєть прпо́бнаго ѡ҃ца нашего а҆рхїєра хв҃а и чю́дотворца Кли́мента єпкпа блъга́рскаа иже въ Охридѣ = ... *Θαυματουργου Κλήμεντος, ἐπισκόπου Βουλγαρίας, τοῦ ἐν τῇ Ἀχρίδι*[5]; наоучи́ се пи́саннѥ. прѣло́женноє съдѣа́нїємъ, лоучьшїимъ, къ снємоу блъга́рскомоу ѥ҆зы́коу

---

[1] Вж. факсимиле в Български старини из Македония, стр. 124.

[2] Пак там, стр. 581.

[3] Вж. П. Динеков, Писма на Кузман Шапкарев до проф. Марин Дринов. — Македонски преглед IX, 2, 1934, стр. 55.

[4] Йорд. Иванов, Български старини из Македония, стр. 318.

[5] Пак там, стр. 316.

= ...πρὸς τὴν ἐνθάδε Βουλγάροις διάλεκτον[1]; тогда́ же и̑ Кли̑менть на є̑пїско́пьскїи прѣстолъ възво́вид се. въсемꙋ И̑лири̑кꙋ, и̑ обьдрьже́щеи земли̑ бльга́рскомꙋ єзы́коу = ... τῆς χώρας Βουλγαρικοῦ ἔθνους[2]; и книгами бльгарскыми проиде. и до Рима же дошедь (служба на Кирил в Скопски миней[3]); по съврьшены же литꙋргїе над' всѣ кныге прѣводимїе от' грьчьскы въ блъгар'скыи єзыкъ в'сѣмы показа (Наумово житие, препис от XVI в.[4]); тѣм' же и Климен'та и Наꙋма съ прочїими свештен'ници и дїаконы рꙋкоположы и заповѣда ꙗко да се в'сѣ правило съврьшитъ, вечер'ное и ꙋтрьноѥ, блъгаръскаго писанїа въ великы храм' светаго апостола Петра и Пав'ла[5]; пр҄пѡбныи̑ ѡтцъ нашъ Іѡнъ бы род(о)мъ Бл҄гаринъ... ѿ веси нарицаѥ́мыѫ̑ Скрино... и съподвиза сѧ въ лѣта Петра цр҄ѣ (служба на Иван Рилски от XIII в.[6]); блаже́нагѡ ꙋ̑бѡ сегѡ̑ рѡдителїе бл҃гочьстиви по въсемꙋ бѣшѫ. Блъгаре же рѡдѡ́мъ (житие на Иван Рилски, от патр. Евтимий[7]); е҅теръ ꙋбо Стрѣзъ̏ ...ѡт бльгар҄'кыїе странӹ цр҄ьскаго рода, ꙋжика бо сы Калѡ̑ꙗ̑на цр҄а загарскаго (житие на св. Сава от началото на XIV в., за Стрез, владетел на Просек по Средния Вардар[8]).

С името *българи*, както по-горе с името словѣне, са възникнали също множество географски имена по целия Балкански полуостров и извън него[9]. Сами по себе си тези имена, както всички географски имена, които са възникнали от етнични термини, показват, че са дадени от околно, чуждо население и че съответното население, от чието име възникват имената, е малцинствено в областта. В противен случай то не би могло да се отличава от околното население. Тези имена не могат да стоят във връзка с първобългарите, тъй като техните живелища на юг от Дунава са били ограничени в Добруджа и Източна Мизия и само частични родови поселби е имало в Солунската област и Пелагония, където около 670—675 г. се е заселил Кубер, четвъртият син на Кубрат, след като разбил сюзерена си аварския хаган в Панония[10].

Видяхме вече, че името *българи* откъм края на X в. започва повсеместно да означава бившите словѣне от източния и южен край на Балканския полуостров. Един от най-красноречивите примери за това ни дава надписът на българския владетел Иван Владислав (1015—1018), поставен на битолската твърдина през 1016 г., след като я възстановява, а града въздига в столица на българските царе, тъй като предишната година столицата на Самуил и Гаврил Радомир — Охрид — е паднала в ръцете на Василий II. Така Иван Владислав заявява открито, че крепостта е правена ї҆ѡаном самодрьжъцемъ блъгарьско(мь... на оуб)ѣжнцѫ, на сп҃сенїе н на жнзнь бльгаромъ и че лично той быстъ бльгарїнь родомь... сꙑнь Арона (собствен препис).

---

[1] Йорд. Иванов, Български старини из Македония, стр. 317.

[2] Пак там, стр. 318.

[3] Пак там, стр. 292.

[4] Пак там, стр. 312.

[5] Пак там.

[6] Пак там, стр. 365.

[7] Пак там, стр. 391.

[8] Пак там, стр. 475.

[9] За последните вж. у мене, Заселване на българските славяни на Балканския полуостров, стр. 112 сл.

[10] В. Златарски, История на българската държава през средните векове, т. I, ч. I, 1918, стр. 121.

Тези красноречиви думи са твърде знаменателни. Те са казани в самото начало на XI в. Щом Иван Владислав заявява, че е българин, това значи, че баща му Арон (брат на Самуил), дядо му и баба му комит Никола и Рипсимия, както и техните предци от няколко поколения още назад, също са били родом българи. Така Самуиловото родословие ни отвежда в началото на X или дори в края на IX в., откогато започва да се нарича българско.

Думите на Иван Владислав са много жестоки за ония, които извращават научната истина, такава, каквато ни я поднасят изворите, писани непринудено и свободно от самото местно българско население преди векове.

Географските имена, възникнали с името *българи*, са могли да се появят откъм X в. насам. Фасмер (Die Slaven, 286) пише с право, че те мъчно могат да се датират, понеже може да са разпространени късно или са разпространени от други народи. Началното време на разпространението им, както казах, не може да бъде преди X в. Крайното време на възникването им в южните части на полуострова не може да бъде след XIV—XV в., тъй като тогава вече почти завършва елинизацията на българите в посочените области. Така Фасмеровите думи остават в сила за ония области на север от днешните етнически гръцки граници, където живее българско население. За разлика от други географски имена тези (възникналите от етнични имена) не могат да се пренасят от друго население, тъй като те се дават от околно, чуждо население, но, разбира се, когато другото население му е съсед. Така например едно име като *Турски дол* не може да се пренесе от българи в друга област, понеже там няма налице (малцинствено) турско население и повод да възникне това име.

Могат да се посочат (предимно по Фасмер, Die Slaven in Griechenland. Berlin, 1941) следните имена с етничния термин *българи*, които са възникнали от X докъм XIV—XV в. в южните части на Балканския полуостров: *Βούϱγαϱο*, *Ἄνω* и *Κάτω*, две села в Западен Крит, ок. Ханя. Фасмер пише с право; „Zugrunde liegt der Name der Bulgaren“ (стр. 174). *Βούλγαϱα*, планина в Етолия: „hängt offenbar mit dem Bulgarennamen zusammen. Ebenso *Λίμνη τοῦ Βούλγαϱα*, Vulgaria, езеро в Акарнания (стр. 68). *Βουλγαϱινή*, с. в Тесалия, ок. Лариса-Кастаная: „Gehört zum Namen der Bulgaren“ (стр. 99). Vulgar(is), поток и планина в Тесалия, ок. Перебия: „Enthält den Bulgarennamen“ (стр. 87). Пожари (Бугарин), с. в Берско, с 210 гърци (Кънчов, Македония. Етнография и статистика, 143). *Βουλγάϱα*, връх (1650 м) в Тесалия, ок. Трикала-Кардица, недалеч от Смоковон (стр. 87). *Βουλγαϱέλι(ον)*, *Βουϱγαϱέλι(ον)*, *Βουϱγαϱέλι τῶν Τσουμέϱκων*, села в Тесалия, ок. Арта-Теодория: Eine griechische Weiterbildung von *Βούλγαϱος* 'Bulgare' (стр. 56). *Βουλγάϱικο*, м. при Ганадио в Епир, ок. Коница: „Vom Bulgarennamen“ (стр. 25). *Βουλγάϱ κιοϊ*, наречено още *Ἑλληνοχώϱιον*, село в Димотишко:

„Ein „Bulgarendorf“, enthält türk. *bulγar* und *köi* 'Dorf'“ (стр. 231). *Βουλγαριτζοῦς,* село в Сярско, XIV в.: *τὸ χωϱίον Βουλγαϱιτζους*[1], *Βούλγαϱι,* село в ок. Касандра в Халкидика: *τὸ χωϱάφιον τοῦ Βοῦλγαϱι ϰαλούμενον*[2]. *Βουλγάϱο,* село в северозападния край на о-в Тасос: „Der Name ist zweifellos mit dem Namen der Bulgaren *bъlgarinъ*, abulg. *blъgarinъ* zu verbinden“[3]. *Βούλγαϱιν,* нелокализирано село, XI в.: *τὸ χωϱίον τὸ Βούλγαϱιν ϰαλούμενον*[4]. Бугариево, село на северозапад от Солун. Възникнало от основа **Богария*, старо **Болгария* според местния говор, тук, с *у* вм. *ул* от говора на преселници българи откъм Вардарска Македония, в чийто говор *бугарин* е от сръбски *бўгарин*, проникнало през XIV в. по време на сръбската администрация в Македония.

* * *

Сравнителното проучване на етничното съдържание на термините *българин* и *словенин* в историческите извори за източния клон на южните славяни показва, че от заселването си в балканските земи докъм X в. българските славяни според домашните и чужди (главно византийски) извори са били известни с името *словени*. Краят на X в. бил преломен за това име, тъй като оттогава насетне и до наши дни това славянско население се нарича *българи* по името на туранското племе *(първо)българи*, което е основало държава в Добруджа и Източна Мизия в 681 г. и по административен път е наложило в течение на почти три века своето име на *словените* в източната и южната част на полуострова. Важно е да се изтъкне, че в научната литература и в практиката името *словени, словенски* се идентифицира *погрешно* със *славяни, славянски* и така се получава смесване на едно видово с родово понятие. Най-важната последица от това смесване е *недоразумението*, което се получава с принадлежността на културното наследство на това *словенско население*. Така езикът му бива наричан погрешно *славянски* и за стария му период *старославянски* (срв. напр. рус. *старославянский язык*, нем. *altslavische Sprache*, фр. *vieux slave* и т. н.), когато е известно, че това не е езикът на старите славяни (като цяло), а езикът на българските славяни от IX до XII в. Средният период на този език се нарича от всички *среднобългарски* (рус. *среднеболгарский*, нем. *Mittelbulgarisch*, фр. *moyen bulgare* и т. н.), новият му период също от всички се нарича *новобългарски* (рус. *новоболгарский*, нем. *Neubulgarisch*, фр. *bulgare moderne* и т. н.). Така изключението, което се прави за стария език на българите, не може да бъде оправдано от никакво научно гледище. Същото неправилно име носи и *книжнината*, създадена на този език от IX до XII в. — старославянска книжнина, старославянска литература. Така се получава погрешното впечатление, че езикът и книжовното богатство на старите български *словени* са дело на всички славянски народи.

---

[1] G. Moravcsik, Byzantinoturcica II, стр. 98.

[2] Пак там.

[3] M. Vasmer, пос. съч., стр. 229.

[4] G. Moravcsik, пос. съч.

В класическата немска славистика старобългарският език се нарича правилно *Altbulgarisch.* Така го определиха учени като Лескин, Бернекер, Фасмер и др.

Славистиката, която има вече традиция от век и половина, разполага с точни данни за произхода, строежа и за всички особености на старобългарски език, така че никой не може да твърди, че този език е езикът на старите славяни, тъй като той е *език на българските славяни*, който заедно с *богатата си книжнина* е залял страните от европейския Югоизток и векове наред е бил книжовен език на много народи.

КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ, „ПЪРВИ ЕПИСКОП НА БЪЛГАРСКИ ЕЗИК“ НА ДРАГОВИТИТЕ В СОЛУНСКО И НА ВЕЛИКИЯ В ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ

ПЕТЪР СТ. КОЛЕДАРОВ

Въпросът за местонахождението на Климентовата епархия има както важно научно значение, така и твърде дълга история. Въпреки усилията на много слависти да разбулят загадката, тя и досега не е получила задоволително разрешение. Причината за това е преди всичко в оскъдицата на български домашни извори от средновековието. Много от тях са били съзнателно унищожени още през византийското иго в българските земи (1018—1186 г.)[1] и по-късно, а други — с оглед целите на Византийската империя и Цариградската патриаршия да погърчи българите — са били системно и умело фалшифицирани. При тези преправки с компилативен характер са допуснати груби до неузнаваемост изопачавания на лични имена и топоними. В случая трябва да се има пред вид и обстоятелството, че издирванията за местонахождението на Климентовата епархия са се основавали върху форми на областните имена в епископската му титла, стигнали до нас чрез Пространното житие в преправката му на гръцки език, извършена в края на XI или началото на XII в. от охридския архиепископ Теофилакт Български.[2] При това за основа на изследванията в тази насока са служили по-късни кодекси и издания, правени от преписвачи и издатели, които вече не са познавали тези области.

Правилна насока и база за издирванията даде наскоро френският византолог Пол Готие, като обнародва неизвестно за науката разночетене на Ватиканския препис от Пространното житие.[3] Този кодекс е най-старият, с който разполагаме, и очевидно се доближава най-много до действителните форми на имената на областите, дадени в загубения или унищожен старобългарски оригинал. Въз основа на това четене и приведените исторически факти и съображения П. Готие поставя епархията на

---

[1] Ив. Дуйчев, Климент Охридски и неговото дело в научната книжнина. Критико-библиографски преглед. Сборник Климент Охридски, София, 1966, стр. 416.

[2] За авторството на Пространното житие вж. Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, БАН, София, 1966, стр. 31—70, и пос. там книжнина.

[3] P. Gautier, Clément d'Ohrid, évêque de Dragvista, Revue des études byzantines, t. XXII (1964), pp. 199—214.

Климент Охридски около Солун, като свързва титлата *ἐπίσκοπος Δϱαγβίστας*[1] с българското славянско племе драговити, населявало териториите на запад и югозапад от този град. Той смята, че по подобие на епархиите от този вид тя не е имала постоянно седалище, нито точно определени граници, а нейните пасоми, покръстени от Византия, са били пръснати по продължение на цялата територия.[2] П. Готие обаче оставя открит въпроса за локализирането на втората област Velica, като предполага, че също е била съседна на Солун.[3]

Това ни дава повод и основание да направим някои уточнения за местонахождението на областта Величия, а оттам за епархията на Климент Охридски и за някои въпроси, свързани с мисията му в Югоизточна Македония и Родопската област, които ще хвърлят нова светлина върху неговата личност и дело.

* * *

Точно преди 120 години пръв видният славист Павел Й. Шафаржик се опита да определи кои именно български покрайнини са съставлявали епархията на Климент Охридски. Той правилно догажда, че „*Δϱεβενίτζας*“ сочи за земята, населена със славянското племе „драговичи“ — „в предней части Македонии, в земле Драговичей“, но не бидейки в състояние да локализира „*Βελίζας*“, допълва: „Где теперь протекает река Велица от горы Велицы“ и смята Струмица за седалище на епархията.[4] Последното се споделя и от Е. Голубинский,[5] А. Воронов,[6] К. Иречек[7] и др.

Марин С. Дринов смята, че в титула на Климент Охридски „Велички“ е отразена дейността му във Великоморавия и се явява като съкратена форма на името на тази страна, при което е пропуснато „**Морави**“, без да вземе пред вид, че епархията е била на територията на българската държава.[8]

Зах. фон Лингентал[9] и Ст. Новакович[10] търсят Климентовата епархия между Авлона (дн. Вльора), Аргирокастро (дн. Гирокастра) и Белград (дн. Берат) в Южна Албания.

---

[1] За термина вж. Iv. Dujčev, Dragvista-Dragovitia, Revue des études byzantines, v. XXII (1964), 215—222; В. Миков, Локализиране на някои изчезнали антични и средновековни селища и крепости в България, сп. Археология, год. X (1968), кн. 4, стр. 36—38.

[2] P. Gautier, Clément d'Ohrid, évêque de Dragvista, pp. 199—214.

[3] Пак там, стр. 214, бел. 75: Le problème de la localisation de Velica reste entier. Mais on peut présumer que ce toponyme désignait aussi une région voisine de Thessalonique.“

[4] П. Й. Шафарик, Расцвет славянской письмености в Булгарии, Чтения в Обществе истории и древностей российских, СПб 1848, № 7, стр. 9.

[5] Е. Голубинский, Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской, Москва, 1871; същият, Свсв. Константин и Мефодий, первоучители славянские, Москва, 1885, стр. 57.

[6] А. Воронов, Главнейшие источники св. Кирила и Мефодия, Киев, 1877, стр. 199, 201.

[7] К. Иречек, История на българите, София, 1938, стр. 109.

[8] М. Дринов, Новый церковно-славянский памятник с упоминанием о славянских первоучителях, Журнал М-ва нар. просв., т. CCXXXVIII (1885), стр. 191 и сл.

[9] Zachariae von Lingenthal, Beiträge zur Geschichte der bulgarischen Kirche, S.-Petersburg, 1864, S. 13—14.

[10] Ст. Новаковић, Први основи словенске књижевности међу балканским словенима. Легенда о Владимиру и Косари, Београд, 1893, стр. 81—88.

Г. Баласчев допуска, че епископската епархия на Климент Охридски е получила името си от десния приток на Вардар — р. Велика, която тече през Кичевското поле и в горното си течение се нарича Треска, а идентифицира „Дембрица“ с местността Дебърца (между Охрид и Кичево).[1] Тази хипотеза бе възприета от Г. Илинский (който смята, че „под тайнствения плащ на Дремвица се крие гр. Дьбрьц или Дьбръца, тъждествена със столицата на Дибра — Дебърца“, а тълкува епископската му титла като „Дебрце-велицкий“),[2] В. Ягич[3] (който приема, че Климент Охридски действувал предимно в Брегалница)[4] и още много други автори.

Н. Л. Туницкий дири епархията на Климент Охридски в западна от Пловдив посока, в западния дял на Родопите въз основа на дадената в епархийския списък на Цариградската патриаршия по времето на император Лъв VI Мъдри (886—912) епархия *Βελικία* под ведомството на филиполския (дн. пловдивски) митрополит в епархия Тракия.[5] Той свързва „Дрембица“ с *Δραμίτζα* (в същия епархийски списък), а Великия — със славянското племе *Βελεγεζῆται*, допускайки, че то е живяло освен в Тесалия и в Родопите.[6] Той приема първото за по-старо име на Климентовата епархия.[7]

В. Н. Златарски поставя епархията на Климент Охридски в близост с областта на първоначалната му учителска дейност, недалеч от неговия манастир в Охрид, гдето е погребан. Като Климентов диоцез той смята именно споменатата в Дюканжовия списък на българските архиепископи „третата част на българската държава“ (която той неправилно нарича Котокий). Според него *Δρεμβίτζα ἤτοι Βελίτζα* са две географски имена и ги локализира със средновековната крепост Дєбрица (при дн. с. Дебреще или Дебрище на северозапад от Прилеп) и със с. Белица (Кичевска Белица на юг от гр. Кичево, при извора на едноименната река, приток на р. Велика или Треска).[8]

В по-ново време Ем. Георгиев определя Климентовата епископска област с „доста голям полукръг“ около Охрид, включващ на север територията до Дебърско и горното течение на р. Велика, а на изток — Ресенско, Преспанско, Битолско, Прилепско и Струмица. Относно *Δρεμβίτζα* се присъединява към локализирането на В. Н. Златарски, но за Велица допуска да е било едно по-голямо селище по р. Велика, самият гр. Битоля или край Велюшкия манастир (ман. „Св. Богородица Велеуса“) при Струмица.[9]

---

[1] Г. Баласчев, Климент, епископ словенски и службата му по стар словенски превод с един гръцки паралелен текст, София, 1898, стр. XXIV и сл.

[2] Г. А. Ильинский, Об епископском титуле Климента Словенского, сп. Македонски преглед, год. VII (София, 1932), кн. 4, стр. 11—24.

[3] V. Yagič, Entstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache, Berlin, 1913, S. 115.

[4] Idem, Archiv für slavische Philologie, IV, Berlin, 1880, S. 118.

[5] Н. Л. Туницкий, Св. Климент, епископ словенский, Сергиев посад, 1913, стр. 201—215.

[6] Пак там, стр. 214.

[7] Пак там, стр. 201.

[8] В. Н. Златарски, Де се е намирала епископията на св. Климент Охридски, сп. Македонски преглед, год. I (1924), кн. 1, стр. 1—14; същият, История на Българската държава през средните векове, т. I, ч. 2, София, 1927, стр. 263—275.

[9] Ем. Георгиев, Разцвет на българската литература в IX—X в., София, 1962, стр. 106—107; същият, Охридската книжовна школа, Сб. Климент Охридски. 916—1966, пос. изд., стр. 60—63.

Специални проучвания на въпроса за епархията на Климент Охридски от десетилетия е посветил Ив. Снегаров.[1] След критичен анализ той отхвърля като съмнителни догадките на предшествуващите автори,[2] що се отнася до първото топографско име в епископската титла на Климент Охридски — *Δϱεμβίτζα*, *Δϱεβενίτζα* — и построява своето разсъждение въз основа на второто название на тази епархия — Велица.[3] Като приема, че то произлиза от славянската дума **Вєлика** или **Вєлица**, той стига до заключението, че епархията на Климент „вероятно се е намирала в Централна Македония, по басейна на р. Вардар (= древнославянска Велика)“[4]. Ив. Снегаров отдава пълна вяра на съставителя на Дюканжовия списък, който отъждествява *Δϱεμβίτζα* с Тивериопол, сиреч със Струмица, и се солидаризира със заключенията на П. Шафарик, Е. Голубински, А. Воронов, К. Иречек и В. Ягич, които локализират тази епархия в Струмишката област.[5] За средище той предполага селището на племето берзити (бърсяци) Велес, позовавайки се на „инвенцията“ на В. Томашек, че „Велица“ е било славянското име на гр. *Βυλάξωϱα*,[6] поради което местните славянски книжовници го титуловат просто **Вєличскїи**.[7]

Тези значителни и непримирими разногласия при разрешаването на въпроса за местонахождението на епархията на Климент Охридски се обясняват преди всичко от незадоволителното състояние на изворните посочвания[8] и оскъдицата на източници. Затрудненията в същност произтичат от обстоятелството, че ние не разполагаме с текста на житието на Климент Охридски, написано от негов ученик. Запазено е само достигналото до нас негово продължение — славянското житие на Наум Охридски. Освен това, в по-късните извори, където се изброяват епархиите в българските земи, не се среща епархия с термините, съдържащи се в титлата на Климент Охридски,[9] стигнала до нас чрез Пространното житие и другите паметници, на които ще се спрем по-нататък.

Внимателният анализ и съпоставка на разполагаемите извори обаче все пак могат да ни разкрият действителното местоположение и обхват на епархията, където е работил най-заслужилият ученик и последовател на основоположниците на общославянската култура и черковно устройство и „пръв епископ на български език“.

---

[1] Ив. Снегаров, По въпроса за епархията на Климент Охридски, Известия на Института за история, БАН, т. 10 (1963), стр. 205—223 (= Сб. Климент Охридски, пос. изд., стр. 291—305). Срв. същият, По вопросу о местонахождении эпархии Климента Охридского, Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines, Ochride, 10—16 septembre 1961, II, Београд, 1964, стр. 189—195.

[2] В това число и своите по-стари схващания. Вж. Ив. Снегаров, Българският първоучител св. Климент Охридски, Годишник на СДУ, Богословски факултет, т. IV (1927); същият, Пак за епархията на св. Климента Охридски, сп. Македонски преглед, год. VIII (1932), кн. 1, стр. 54—64.

[3] Същият, Изв. на И-та за история, т. 10, стр. 209 и сл.

[4] Ив. Снегаров, Изв. на И-та за история, т. 10, стр. 217.

[5] Пак там, стр. 218.

[6] Пак там, стр. 212, 220; срв. W. Tomaschek, Die alten Thraken, I, Wien, 1893, S. 18; II, 2, Wien, 1894, S. 61.

[7] Пак там, стр. 220.

[8] Ив. Дуйчев, Климент Охридски и неговото дело..., стр. 431.

[9] Ив. Снегаров, Изв. на И-та за история, т. 10, стр. 206.

*

Изказаните досега хипотези са изграждани, както вече видяхме, предимно върху дадената в глава XX, § 61 от Пространното житие епископска титла на Климент Охридски, където се съобщава, че „... той [цар Симеон] го назначил за епископ на Драговития и Великия и така Климент станал пръв епископ на български език...“.

Този паметник е запазен изцяло или отчасти в няколко ръкописа и издания, където титлата е с различно четене; главните четения са следните:

а) *Ἐπίσκοπος Δραγβίστας ἤτοι Βελίτζας* — във Ватиканския кодекс от XIII в.[1]

б) *Ἐπίσκοπος Δρεβενίτζας ἤτοι Βελίτζας* — в Охридския кодекс[2] от XIV—XV в.

в) *Ἐπίσκοπος Δρεμβίτζας ἤτοι Βελίτζας* — в ранните печатни издания[3] от края на XVIII и началото на XIX в.

Неточната транслитерация на българските областни имена е била изопачена до неузнаваемост в Охридския кодекс и печатните издания от преписвачите, за които тези имена по начало са били неизвестни. Както вече отбелязахме, най-надежден и близък до действителния български облик на имената е Ватиканският ръкопис.

Тук ще дадем и другата гръцка форма на епископската титла на Климент Охридски, както тя се среща в Дюканжовия каталог — Списък на българските архиепископи, съставен през XII в.: „*Κλήμης γενόμενος ἐπίσκοπος Τιβεριοπόλεως ἤτοι Βελίκας*...[4] (= Климент, като станал епископ на Тивериупол и (или) Велика...).

Наред с тях до нас са стигнали и следните, макар и непълни старобългарски форми:

а) В т. нар. „Кратко житие на Кирил („Успение на Кирил“): ...Пр́нзва ѹ̆ченнка своѐго н̆же бы е҆пп҃ь въ [Ве]лнкѵ̈е...[5]

---

[1] Cod. Vatic. gr. 1409, f. 352. За жалост P. Gautier, Clément d’Ohrid, дава само първата част от титлата. За четенето на Великия в този кодекс благодарим на проф. Ив. Дуйчев, който има любезността да ни го предостави.

[2] Cod. Mosquensis Biblioth. Lenin 113 (= Achridensis Coll. Grigorovič 818).

[3] *Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίος πατρὸς ἡμων Κλήμεντος ἀρχιεπισκόπου Ἀχριδῶν*, Moschopoli 1742 (на монасите Григорий Константинидис и Михаил Гора); *Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξαντοπούλου περὶ... τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ζωοδόχου Πηγῆς, και*.... (отпечатано във Виена 1802 г. от йеромонах Амвросий Памперей). За печатните издания на Пространното житие вж. А. Милев, Гръцките жития..., стр. 12—18.

[4] Вж. текста у Йорд. Иванов, Български старини из Македония, 2 изд., София, 1931, стр. 265.

[5] Пак там, стр. 287—288: ... е҆пп҃ь Вьлнкѵ̈е... (по Лъвовския препис) и разночетения: Въ Лнкїн — Призренски; нѵкїа — Молдавски. Срв. ᵇ Лѷкїж в изд. на Б. Ангелов, Из старата бълг., руска и сръбска литература, т. I, София, 1958, стр. 43. Йорд. Иванов правилно отбелязва, че „думата е за Климента (Величкн) (пак там, стр. 288, бел. 1). Ив. Снегаров (По въпроса за епархията... Изв. на И-та за история, т. 10, стр. 206) неправилно допълва и поправя грешката на преписвача на Призренския кодекс на „Велнкнн = *Βελίκας* в Дюканжовия каталог“. В случая името Велнкна е сгрешено от неизвестния писар, който явно при преписване на предлога въ е пропуснал сричката Ве в следващото име.

б) В Месецослова на Асеманиевото евангелие: Єпископъ величьскъ.[1]

Тази форма на титлата — прилагателно от Великиꙗ — се среща и в насловите (надписи) на някои слова, писани от Климент Охридски — за Йоан Кръстител, за Цветната неделя (Връбница) и др.[2]: Клим҇ента ѥ҇ппа Велич҇скаго.[3]

Нека направим един опит да възстановим старобългарския облик на областното име Великия — Великиꙗ — въз основа на споменаването му в достигналите до нас писмени паметници, а именно:

В — засвидетелствувано в Месецослова на Асеманиевото евангелие.
Є — също[4] както и във всички достигнали до нас форми.
Л — също.
И — също.
К — засвидетелствувано във Ватиканския кодекс, Дюканжовия каталог, Краткото житие на Кирил, но с палатализация в прилагателното Величьскъ.
И — засвидетелствувано в Краткото житие на Кирил и в Епархийските списъци.[5]
Ꙗ — също, но в Краткото житие името се явява в местен падеж — Великѷе.

*

По-труден е въпросът за локализацията на областта Великиꙗ. В тази задача най-много ни улеснява анализът на Епархийските списъци, където тя се споменава като епархия, а името ѝ — в гръцкия си облик: *Βελικία* и *Βελικεία*.

Великия се среща като епископство в епархиите Тракия (под ведомството на филипополския, т. е. пловдивския митрополит) и Македония (под митрополита на Филипи) в следните Notitiae graecae episcopatuum — списъци на владишките катедри, подчинени на Цариградската патриаршия:

I. В т. нар. „Списък от времето на Лъв VI Мъдри (886—912) и патриарх Николай Мистик“, който се датира от първата половина на X в. или по-точно към 901—902 г.[6] и е съвременен на цар Симеон (893—927), който е назначил Климент Охридски за епископ.

---

[1] Мца ню нж стаго Пантелимона мка и стаго стль оца наг Климента епскпа Величскаго (Вж. J. Vajs et J. Kurz, Evangeliarium Assemani, t. I, Prague, 1929, f. 151ª).

[2] Вж. Fr. Miklosich, Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum, Vindobonae, 1862—1865, s. v. Величьскъ — adj. Velicensis епископъ Clemens, с примери от P. I. Safařik Památky hlaholskeho pisemnictvi vydal...

[3] Љ. Ст. Стојановић, Новые слова Климента Словенского, ОРСЯИ, ИАН, СПб, 1905, стр. 28 — за Цветната неделя, стр. 134 — За Й. Кръстител.

[4] Ив. Снегаров, Изв. на И-та за история, т. 10, стр. 209, с основание отхвърля възможността да се извежда името от Бѣлица, понеже *ѣ*, произнасян през тази епоха *еа*, би се транскрибирал на гръцки с *εα* или *α*. Вж. примерите, пак там.

[5] Вж. Гръцки извори за българската история, т. IV, София, [1961], стр. 161.

[6] Датирано от V. Grumel, Les regestes, № 598. За по-точната датировка вж. тук стр. 156, бел. 1.

II. В т. нар. „Нов епархийски списък" (*Νέα τακτικά*) от времето на Константин VII Багренородни (913—959) или по-точно към 940 г.[1]

Епископството Великия се споменава също в едно писмо на папа Инокентий III (1198—1216) до латинския (кръстоносния) митрополит на Филипи Гийом.[2] Там се изброяват териториите, които са подведомствени на тази катедра.

За да можем да определим местоположението на епископството Великия, е необходимо да локализираме и нанесем на картата всички останали епископства в двете епархии. За база вземаме епархийския списък от времето на Лъв VI, в който са дадени следните епископства:

А. В епархия Тракия, подведомствени на митрополита на Филипопол

1. Агатоники — при с. Оряхово, Свиленградско.[3]
2. Лютица — дн. с. Лъджа, Ивайловградско.[4]
3. Скутарион — дн. с. Скутаре (Скутарето), Пловдивско.[5]
4. Левка — на вр. Спасовица над дн. с. Голямо Бельово, Пазарджишко.[6]
5. Влептос (Влептон) — дн. с. Костандово, Пещерско.[7]

---

[1] Вж. за изданията на Епархийските списъци гръцкия текст и българския превод в Гр. извори за бълг. история, т. IV, стр. 146—147, 158—165; P. Lemerle, Philippe et la Macédoine Orientale à l'époque chrétienne et byzantine, Paris, 1945, p. 257—259, където е дадена и Not. Beneševič.

[2] Вж. за изданията на това писмо у P. Lemerle, op. cit., p. 259—260.

[3] C. Jireček, Die Heerstrasse von Belgrad nach Konstantinopel, Prag, 1877, S. 73.

[4] Вж. П. Мутафчиев, Към църковно-историческата география на Пловдивско, сб. в чест на Пловдивския митрополит Максим по случай 80 г. от раждането му и 60 г. от приемане на духовен сан, София, 1931, стр. 100—102; Гр. извори за бълг. история, т. IV, стр. 160.

[5] П. Мутафчиев, Към църковно-историческата география..., стр. 102—103. Въпреки изказаното още през 1851 г. предположение от историка на Пловдив Г. Цукала за с. Скутаре, К. Иречек (Archäologische Fragmente aus Bulgarien, Archäol. epigraph. Mitteil., X, S. 145) погрешно го идентифицира с дн. с. Щит (бивше Юскюдар), Свиленградско, чието средновековно селище е спадало към юрисдикцията на Одринския митрополит. Невярната убификация на К. Иречек е възприета от В. Н. Златарски, История..., т. I, ч. 2, стр. 323, бел. 3; също в: Гр. извори за бълг. история, т. IV, стр. 160.

[6] П. Мутафчиев, Към църковно-историческата география..., стр. 103—106. К. Иречек (Die Heerstrasse..., S. 73) отбелязва споменатата от Ст. Захариев (Татарпазарджишката каза. Географско-историко-статистическо описание, Виена, 1870, стр. 54) руина от манастира „Левка" край Бельово, но неправилно свързва епископството Левка с едноименното село в Свиленградско. Последното също е спадало към диоцеза на одринския митрополит. Същата неправилна убификация дава К. Иречек и в „Княжество България" (ч. II, София, р. 1899, стр. 390), приповторена от В. Н. Златарски, История..., т. I, ч. 2, стр. 323, бел. 3; Гр. извори за бълг. история, т. IV, стр. 160.

[7] В. Миков, Локализиране на някои изчезнали антични и средновековни селища и крепости в България, сп. Археология, 1968, кн. 4, стр. 36, се двоуми в идентификацията на развалините край с. Костандово между останалите две още нелокализирани епископства от ведомството на филипополския митрополит по тези списъци — Влептос и Великия. Ние смятаме, че Влептос трябва да се локализира с развалините от средновековно селище при с. Костандово. Основание за това ни дава локализацията на областта Великия в настоящата работа. При това положение Влептос остава единствената неубифицирана епархия от Пловдивската митрополия, а трябва да се вземе пред вид, че Великия не е име на селище, а на област, разделена между двете митрополии, пред вид локализацията на Великия в настоящата работа и вследствие на това, че Влептос остава единствената нелокализирана епархия в Пловдивска митрополия. При това Великия е име на област, разделена между двете митрополии.

6. Драмица — между дн. села Драма и Малък манастир, Елховско.[1]
7. Йоаница — побългарено Яница, тур. Йенидже — и Казълъгач, дн. гр. Елхово, или по-точно на 3 км в местността Килимите.[2]
8. Костанция — на естественото възвишение Асара в равнината източно от дн. гр. Марица.[3]
9. *ὁ Βελικίας* — досега неуточнено.[4]
10. Буково — дн. с. Пилашево, Първомайско.[5]

Б. В епархия Македония, подведомствена на филипийския митрополит:

1. Полистил — античната Абдера, дн. развалини в м. Булустра,[6] Ксантийско, на зап. нос. на залива Порто Лагос.
2. *ὁ Βελικείας* — досега неуточнено.[7]
3. Христопол — старобългарският Морȣньць, дн. Кавала.[8]
4. Смолен — територията на българското славянско племе смоляни,[9] след XIII в. — епархия със седалище гр. Драма.[10]
5. Кесариопол — с. Черепляни, Зъхненско, дн. Цереплиани, Зиляховско.[11]
6. Алектриопол — дн. Елевтера, Кавалско.[12]

---

[1] К. Иречек, Княжество България, т. II, пос. изд., стр. 752. П. Мутафчиев неправилно смята тази локализация за неокончателна (пос. съч., стр. 107—108).

[2] Р. Стойков, Наименования на български селища в турските документи на Ориенталския отдел на Нар. библиотека, София, Известия на Нар. б-ка, т. II (1959), София, 1961, стр. 406; В Гр. извори за бълг. история, т. IV, стр. 160 — неуточнено.

[3] Ив. Велков, Старата Констанция, Известия на Българското историческо дружество, т. XIX—XX (1944), стр. 121. Г. Цукала, пос. съч., неправилно свързва Костанция с Костандово, а К. Иречек — със с. Костенец (вж. посочванията у Ив. Велков, пос. съч.).

[4] Според К. Иречек „загадъчната Великия" спадала по-скоро към епархията „Македония" под филипийския митрополит (вж. тук по-долу, стр. 49, бел. 5). Според В. Н. Златарски, История..., т. I, стр. 323, бел. 3 — „точно неизвестно", а според Гр. извори за бълг. история, т. IV, стр. 160 — „неуточнено".

[5] П. Мутафчиев, Към църковно-историческата география..., стр. 96. Неправилно идентифицирано от К. Иречек, Княжество България, т. II, стр. 390 — с. Буково при дн. Хасковски бани, между Хасково и Асеновград, при северните склонове на Родопите и възприето от В. Н. Златарски (пак там) и от Гр. извори за бълг. история, т. IV (пак там).

[6] Гр. извори за бълг. история, т. IV, стр. 161.

[7] Пак там.

[8] Вж. Йорд. Иванов, Богомилски книги и легенди, София, 1925, стр. 286.

[9] Според Д. Дечев (Где са живели смолените, Сб. в чест на В. Н. Златарски по случай 30-годишната му научна и професорска дейност, София, 1925, стр. 25 и сл.) — около Неврокоп (дн. Гоце Делчев), Разлог и Драма, но предимно в западната област на долното течение на Места, и то в съседство с гр. Филипи; P. Lemerle (Philippe..., p. 163) — в планинския район на север от Филипи, западно от р. Ангиста (Драматица) и източно до средното течение на р. Места; П. Коледаров (Народностният състав на Драмско до средата на XIX в., Изв. на Института за история, т. 10, стр. 153, бел. 42) — преди всичко Разлога и Неврокопско, впоследствие спуснали се на юг по долината на р. Места, като са населили и долното ѝ течение, дори междуречието със Струма, т. е. Сярското поле.

[10] Д. Дечев, пос. съч., стр. 48—50.

[11] Гр. извори за бълг. история, т. IV, стр. 161, бел. 4, където се свързва с *Καισαϱοπόλις* — селище, споменато като зависимо от Бачковския манастир (Вж. Типика на Гр. Бакуриани за този манастир в Гр. извори за бълг. история, т. VII, София, 1968, стр. 45); Й. Иванов, Български старини из Македония, пос. изд., стр. 6.

[12] P. Lemerle, Philippe..., p. 257—258.

В т. нар. „Нов епархийски списък“ промени в Пловдивската (Тракийска) епархия не са внесени. Само името Великия се явява под формата *Βελικείας* — вероятно уеднаквено от преписвача под влияние на дадената в предшествуващия списък форма във Филипийската (Македонска) епархия. В диоцеза на митрополита на Филипи обаче броят на епископствата е увеличен с това на Перитеорион (Перитор) — дн. развалините „Бурукале“ на северния бряг на Буругьол (дн. залив Порто Лагос). Периторската епископия е дадена като първа, следвана от Полистилската, *ὁ Βελικείας*, Христопол и т. н., в същия порядък, без друга промяна, като се сравни със списъка от времето на император Лъв VI Мъдри.

В списъка, известен като Notita Beneševič,[1] във Филипийската митрополия са изброени само пет епископства — Полистил, *ὁ Βελικείας*, Смолянската, Кесаропол и Алектропол. Липсва Христополското от първия и Периторското епископство — от втория списък. Иначе общият ред е спазен.

В писмото на папа Инокентий III епископствата са дадени със следната последователност и имена:

1. Eleutheropolim — дн. Елевтера.
2. Casiropolim — дн. Циреплиани.
3. Polistirios — Полистилион, дн. Булустра.
4. Velikios.
5. Morenos = *Σμολαίνων*.[2]

От изнесеното проличава, че досега Великия е останала единствената неуяснена епископия както по отношение на местонахождението си, така и по вида на топонима. Изказани са предположения, че може да бъде селище—седалище на епископството, област, река или дори племе.[3]

За К. Иречек „загадъчната Великия“ е чисто славянско име и се повтаря в епархиите на Филипополската и Филипийската митрополии.[4] Той допуска, че тя се произнасяла „Великая“ и спадала по-скоро под Филипи, „навярно негде в съседните предели на Цариградското царство (Византия, б. н. — П. К.), когато деятелността на св. Климент, ученик на св. Кирил и Методий, се развивала в земята на българските князе Борис и Симеон, гдето и досега в Охрид се запазил спомен за този Христов пастир“[5].

Н. Л. Туницки свързва топонимите в титлата на Климент Охридски: „Дрембица“ с епископството Драмица (край дн. с. Драма, Елховско) от епархията на филипополския митрополит в споменатите вече епархийски списъци, а „Велица“ — с *Βελικία* (в същите списъци). Ето защо той погрешно се насочва да я търси в северния дял на Родопите и допуска, че епархията на Климент Охридски е била в западна (?) посока от митрополитския град Пловдив.[6]

---

[1] Studii bizantini, II (1927), p. 151.

[2] Поправено от P. Lemerle, Philippe..., p. 258.

[3] П. Мутафчиев, Към църковно-историческата география..., стр. 110.

[4] К. Иречек, Княжество България, т. II, стр. 390.

[5] C. J. Jirecek, Das christlische Element in der topographischen Nomenklatur der Balkanländer, Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, t. 136 (1897), S. 69—70, (вж. бълг. превод: Християнският елемент в топографската номенклатура на балканските земи, Периодическо списание, кн. 55—56 (1898), стр. 243, 246 и бел. 3 на посл. стр.).

[6] Н. Л. Туницкий, Св. Климент, епископ словенский..., стр. 201—215.

В. Н. Златарски смята пловдивската Великия за „точно неизвестно“, но се присъединява към мнението на К. Иречек за убификацията на филипийската.[1] Същото приема и Д. Н. Цухлев.[2] За П. Мутафчиев обаче принадлежността на Великия към Пловдивската митрополия е съмнителна.[3] Той също смята за по-вероятно тя „да се е намирала под Филипи“[4], като отхвърля локализациите на Н. Туницки, Д. Цухлев и В. Н. Златарски и хипотезата, че „названието си епископията е получила от някое славянско племе (срв. например племето *Βαλεγεζῆται*), настанено нейде низ Западните Родопи или към Рила и Горна Струма“[5].

В. Миков не локализира с точност Великия и допуска, че седалището на великийския или на влептийския владика (единствено неидентифицирани във Филипополската епархия) е било в средновековното селище при днешното с. Костандово. Той правилно изказва недоумение, че с изключение на Левка всички епископства във Филипополската митрополия лежат източно, и то много отдалечено от Пловдив.[6]

П. Лемерл допуска, че Великия е име на област, която е трудно да се локализира точно. Като епархия тя е била гранична между диоцезите на филипийския и филипополския митрополит и подобно на Иречек я поставя в западната част на Родопската планинска верига. Той обяснява фигурирането ѝ в списъците на подвластните епископии на двамата митрополити не толкова с честото смесване в имената на двата града, а поради това, че епархията Великия минавала от едно ведомство в друго. Нейното, както и на Смолянската епископия учредяване същият автор отдава на усилията на Византия да покръсти и асимилира славяните, като смята, че те са просъществували до XIII в., за да изчезнат при Палеолозите.[7] Подобна е била и епархията на драговитите според П. Готие.[8]

С цел да локализираме Великия съставихме една карта на епархиите към Цариградската патриаршия в Тракия и Югоизточна Македония през първите десетилетия на X в. За основа ни послужи списъкът от времето на Лъв VI Мъдри (датиран към 901—902 г.), но направихме и някои съпоставки с този при Константин VII Багренородни (датиран около 940 г.). Използували сме досегашните и най-нови убификации на епископските седалища. Като прибегнем към този способ, след като нанесем локализираните вече епархии и като спазваме последователния ред на епископствата по списъците, пред нас съвсем ясно се очертава местоположението на Великия.

При изброяването на епископските катедри в епархия Тракия съставителят на списъците е почнал с най-източните (Агатоники и Лютица), след това дава най-западните (Скутарион, Левка и Влепсос), най-северните (Драмица, Йоаница и Констанция) и накрай — най-южните: Великия и Буково. Още по-отчетливо местоположението на Великия проличава в подреждането на епископствата от епархия Македония. Там се започва пак от изток на запад: Полистилска (вероятно по-късно разделена на две, за да се открие Периторската), след това Великийската и Христополската. Редът се нарушава от територията на митрополитския център, за да се завърши изброяването от север на юг: Смолянската, Кесариополската и Алектрополската. Мястото на Великия е дадено доста ясно и в споменатото вече писмо на папа Инокентий III, а именно: първо южните епископства (Елефтерополското, Кесариополското и Полистилското), а сетне — северните (Великийското и Смоленското).

---

[1] В. Н. Златарски, История . . ., т. I, 2, стр. 265, бел. 3; стр. 323, бел. 3.

[2] Д. Цухлев, История на българската църква, т. I, София, 1910, стр. 399.

[3] П. Мутафчиев, Към църковно-историческата география . . ., стр. 112.

[4] Пак там, стр. 110.

[5] Пак там.

[6] В. Миков, Локализиране на някои изчезнали антични и средновековни селища. . ., стр. 36.

[7] P. Lemerle, Philippe. . ., p. 260.

[8] P. Gautier, Clément d'Ohrid, évêque de Dragvista, p. 202—203.

По такъв начин местоположението на областта Великия се очертава без съмнение в югозападната част на Родопите. На изток тя е граничела със Смолянската епархия, на юг — с Филипийската и Христополската (Кавалската), на югоизток — с Полистилската и Периторската (всички дотук изброени са спадали към епархия Македония, т. е. Филипийската митрополия), на югоизток — с Ксантийската (от епархия Родопа, т. е. Траянополската митрополия), Лютичката и Буковската (от епархия Тракия, т. е. Филипополската митрополия) и на север — с Филипополската митрополия и Левкийското и Влептоското епископство от епархия Тракия.

Естествено ние не разполагаме с данни за точните граници на всяка епископия и митрополия,[1] особено като се има пред вид, че те са търпели постоянни промени. Затова твърде трудно е да се определи точният обхват на областта Великия. Ще се опитаме все пак въз основа на особеностите на терена да дадем нейните приблизителни граници. Като се има пред вид, че на изток и югоизток от Великия се е намирала епископията на смоляните, то естествена граница между тях са могли да образуват масивът Дъбраш и малкият вододел на р. Бистрица и долното течение на р. Доспат. Левият бряг на р. Места трябва да е бил границата на Великия с лежащите на юг от нея Филипийското и Христополското (Кавалско) епископство. На изток тя е могла да бъде отделяна от Ксантийската епархия с планината Руян (Чал) и Жълтия дял (Саръ Ййла). Този или друг висок хребет от Средните Родопи може би е било разграничението между Великия и епископията Лютица, към която е спадал и Иперперакион (дн. Кърджалийския край).[2] Преспа, Чернатица и Баташката планина вероятно са делили областта Великия от разположените на север от нея Буковска, Филипополска и Влептоска епархия.

---

[1] От анализа в най-общи черти на картата проличава доста ясно замисълът на Цариградската патриаршия и византийското правителство за териториалното разпределение на епархиите в Тракия и Югоизточна Македония: на филипополския митрополит са дадени горното и средното течение на Маришката долина със северозападния и североизточния дял на Родопите, включително средното течение на Арда; на серския архиепископ — долното течение на Струма (южно от Рупел, между Сминица или Боздаг и Бешигдаг или Богданица); на филипийския митрополит — долината на Средна и Долна Места и част от Родопската област (Чеч и Горна Арда); на траянополския митрополит — Беломорието между Руян (Чал) планина, Североизточната родопска верига и десния бряг на Долна Марица (от Димотика на юг); на одринския митрополит — долината на Средна Марица, Странджанската област и Черноморското крайбрежие от Бургаския залив до Ахтопол включително, а на хераклийския митрополит — Югоизточна Тракия, от която епархиите на много архиепископи (на Виза, Аркадиопол, дн. Люлебургаз, Месина, Деркос, Силиврия, Кипсела, Русион, Енос и др.) са били пряко подчинени на Патриаршията. (Вж. Епархийските списъци в Гр. извори за бълг. история, т. VI, където те са изрично упоменати.)

[2] От по-късни документи може да се съди, че Перперекската област е спадала към Лютичката епархия. Вж. П. Мутафчиев, Към църковно-историческата география..., стр. 111.

Така очертаното пространство, включващо долината на р. Доспат (или Сура), горното течение на Въча (или Кричимската река), т. е. дн. Девинско или така наричаните преди вакъфски села, покрайнината Чеч, а може би Горна Арда (Ахъ Челеби — дн. Смолянско). То съставя най-високият и внушителен дял на Родопите. Дали именно оттам не произлиза и името на областта Великия със значение на голяма, висока, величествена, величава, велика земя? Не може да се отмине фактът, че пет от общо десет, което ще рече половината, от имената на всички епископии във Филипополската митрополия през IX—X в. са славянски, т. е. български по корен или с окончание на -ица и -ово: Драмица, Йоаница, Лютица, Буково и Великия. Трябва да подчертаем също, че последните три са обхващали почти цялата Родопска област и сами по себе си показват каква е била етническата ѝ принадлежност.

Много важен е и фактът, че Великия се явява едновременно в двете епархии — Тракия и Македония. П. Мутафчиев смята за по-вероятно „тя да се е намирала под Филипи, а не под Пловдив“[1], а П. Лемерл — че е била гранична между диоцезите на тези два митрополита и е минавала от едно ведомство на друго.[2] Ние обаче сме повече склонни да приемем, че Великия е била обширна област, разделена от византийската църковна администрация на две епископии, или че тя само формално е причислена в тези митрополии,[3] защото от началото на X в. тя окончателно и сигурно е била в територията на българската държава.

При хан Маламир (831—836) във връзка с изпълнението на условията на 30-годишния мир (сключен от баща му Омуртаг) били предадени на Византия държаните от български гарнизони крепостите Скутарион, Прoват и др. укрепени пунктове около Одрин. В замяна на това България получила крепости в Пловдивската област. Може би тогава и самият град Пловдив е бил присъединен към българската държава. По такъв начин към 834—835 г. последната влязла във владение на цялата южнобалканска област до Родопите. В. Н. Златарски приема, че по това време е била уточнена и родопската граница.[1] След влошаване на отношенията с Византия и въстанието на славяните на север от Солун военачалникът на хан Пресиян кавхан Исбул присъединил към 837 г. Западните Родопи и междуречието на Струма и Места до Орфанския залив на беломорския бряг.[2] С това България прекъснала сухопътната връзка на Цариград с владенията ѝ в средната и западната част на полуострова. Използувайки заангажираността на империята с арабите в Мала Азия, плисковските държавници са могли да осъществят обединението на дунавските и вардарските български славяни в една държава. Славяните и прабългарите в Македония тежнеели към единоплеменната си страна и този акт бил извършен по мирен и естествен път. Използувана била една благоприятна обстановка, когато единствената пречка за осъществяването му — Византия — не е могла да противодействува. Византийските извори не отбелязват никакви военни действия или съпротива. Като най-заинтересована тя би ги използувала и не би пропуснала да отбележи едното или другото чрез хронистите си.

---

[1] П. Мутафчиев, пос. съч., стр. 110.

[2] P. Lemerle, Philippe..., p. 260.

[3] Във византийската практика е да се считат за имперски и земите, в които властта ѝ фактически е унищожена. Византия не се отказвала от мисълта да си ги върне като незаконно и временно отнети. Църквата също продължавала да ги брои между епархиите си. С верността си към традицията Цариградската патриаршия продължавала да поддържа титлите и на тия от йерарсите си, чиито епархии оставали in partibus infidelium. (Вж. за това П. Мутафчиев, Към църковно-историческата география..., стр. 97.) Примерите в това отношение са много. Подобен е случаят с Дионисопол (вж. P. Koledarov, On the Toponymy and Demography of the South-East Dobroudja Coast in the 6th and 7th Centuries (*Κρουνοί* = Карвꙋна = Каварна), Byzantinobulgarica, v. II, Sofia, 1966, p. 323—328). Изобщо фигурирането на невладени от Византия градове в епархийските списъци на Цариградската патриаршия, след като са били загубени за империята — т. е. за институцията на т. нар. древнепросиꙗвшии катедри, респ. in partibus infidelium Римската църква, вж. П. Коледаров, Към въпроса за развитието на селищната мрежа и на нейните елементи в средищната и източната част на Балканите от VII до XVIII в., Изв. на Института за история, БАН, т. 18 (1967), стр. 104 и сл. P. Gautier, Clément d’Ohrid..., p. 214, също подчертава, че епархийските списъци на Цариградската гръцка патриаршия отразяват по-скоро една мълчалива претенция, отколкото реалното състояние на нещата. В случая като илюстрация достатъчно би било да посочим поставянето на Топир като епископска катедра в епархийските списъци от X в. Тук трябва да се има пред вид, че този укрепен град е бил превзет и разрушен от славяните и няма сведения за съществуването му след VII в. (вж. за разсипването му гръцкия текст и българския превод у Procopii Caesariensis Libri de bellis VIII, VII 38 в Гр. извори за бълг. история, т. II, София, 1958, стр. 132. За Топир, разположен при устието на р. Места, вж. Oberhummer, PWRE, 2R, VI A (1937), col. 1721—1722, s. v. Topeiros.

Липсват данни, по които да съдим при какви условия, каква част и до кога българите са държали Западните Родопи и Беломорието. Не е известно дали е била извършена размяна на територии или княз Борис I е бил принуден да върне под властта на Византия тези земи и ивица от черноморския бряг. И за тези териториални промени няма каквито и да било преки исторически източници.[3] Може само да се предполага, че граничните въпроси са били уредени с мира при приемането на християнството от българите в 865 г. Вероятно тогава Византия ще да е признала и de jure фактическото мирно и доброволно обединение на българските славяни и прабългарите в Средна и Югозападна Македония със сънародниците им в Дунавска България.

Без да сме в състояние да определим с точност българските предели в Родопите през втората половина на IX в., ако приемем даденото от В. Н. Златарски гранично трасе, ще излезе, че по-голямата част от областта Великия, а именно днешните Девинско, Доспат и Чеч, още тогава е била българска територия.[4] Дали е било в действителност така или през време на дълбокия мир (*εἰρήνη βαθεία*) с Византия владенията на България са се простирали само до северните склонове на Родопите?

---

[1] В. Н. Златарски, История..., т. I, 1, стр. 336, 457.

[2] Пак там, стр. 337, 349—350; П. Ников, Хан Омуртаг и кавхан Исбул, Българска историческа библиотека, т. IV (1931), кн. 1, стр. 1—55; В. Гюзелев, Функциите и ролята на кавхана в живота на Първата българска държава (VII—XI в.), Годишник на Соф. университет, Филос.-ист. факултет, т. LX (1966), стр. 141—142 и посочената там литература.

[3] В. Н. Златарски, История..., т. I, ч. 2, стр. 351; същият, Известия за българите в хрониката на Симеона Метафраста и Логотета, Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. XXIV (1908), стр. 70 и сл. P. Lemerle, Philippe..., p. 139, също приема, че българите са се оттеглили на север от Филипи.

[4] В. Н. Златарски, История..., т. I, 2, стр 25—26: ... От Макроливада (дн. Узунджово), по северните склонове на Родопите (Гората и Чуката) до вр. Кекез (дн. Сини връх), по главния вододел на Централни Родопи (Преспа) до р. Места при с. Ракищен, по малкия вододел през вр. Черкова, между селата Либяхово и Везми, по Али ботуш (Славянка) и билото на Ченгел (Сенгелска) пл., Рупел—Беласица до Демиркапия на р. Вардар ...“

В последно време предложената въз основа на нова интерпретация на изворите от Г. Цанкова-Петкова хронология на събитията от първата война между България и Византия при цар Симеон,[1] известна като „първа икономическа война в средновековна Европа“, ни дава възможност да изясним въпроса за границите между двете страни с помощта на някои други съображения и доводи.

Съобщението на глава XVIII от „Тактиката“, написана от самия Лъв VI Мъдри: „...когато българите нападнаха селищата в Тракия“ (*τὰ χωρία τῆς Θράκης* — областното име е употребено в архаичния смисъл, а не като военно-административна единица, т. е. тема, намираща се в непосредствена близост до столицата) е правилно свързано от Г. Цанкова-Петкова с населени места в Тракия, далече от Цариград и близо до северните граници на темите Тракия и Македония.[2] Според нас военните действия са могли да се разразят и в Родопската област, може би във Великия и Средния дял на Родопите. За да спре устрема и ограничи успеха на българите, Византия още същата 894 г. насочила срещу тях маджарите. След отстраняване на тази опасност през 896 г. преговорите между България и Византия завършили с кратко примирие.[3] При подновените военни действия още в края на същата година империята претърпяла тежко поражение при Българофигон. Българите минали в настъпление по всички посоки: Драчката, Солунската, Македонската и Тракийската тема.[4] Разполагаме с известие, че само в Драчката област българите завладели 30 крепости.[5] Именно тогава българските войски ще да са преминали победоносно през Западните и Средните Родопи и отново са присъединили към България Великия и други покрайнини в Беломорска Македония, населени също с български славяни — драговити, сагудати, смолени, рупци и пр.

При второто примирие от края на 901 или началото на 902 г. България сполучила срещу връщането на крепостите от Драчката област да наложи вдигането на забраната върху българския търговски внос в Цариград, но не успяла да уреди граничните въпроси, т. е. присъединяването на българските славяни в Беломорието.[6] Според свидетелството на съвременника на последващите събития Йоан Камениат. „... В средата на тази равнина [която се простира на запад до други високи планини и се намира гр. Верроя] има някои разпръснати села, от които едни, наречени друговити и сагудати, плащат данък на града [Солун], а други — на съседния скитски [български] народ, който не е далече...“[7], проличава, че фактически в пределите на българската държава са били само част от друговитите и сагудатите, които населявали равнините на запад и югозапад от Солун и долината на р. Бистрица.

---

[1] Г. Цанкова-Петкова, Първата война между България и Византия при цар Симеон и възстановяването на българската търговия с Цариград, Изв. на Института за история, БАН, т. 20 (1968), стр. 167 и сл.

[2] Пак там, стр. 179—180.

[3] Пак там, стр. 187.

[4] За това може да се съди по упрека в писмото на патриарх Николай Мистик до цар Симеон от 917 г. Вж. посочването у P. Gautier, Clément d’Ohrid..., p. 206, бел. 36.

[5] Вж. пак там и други посочвания у Г. Цанкова-Петкова, пос. съч., стр. 189 и сл.

[6] Пак там, стр. 190—192.

[7] Срв. гръцкия текст и българския превод в Гр. извори за бълг. история, т. V, София, 1964, стр. 22, и В. Н. Златарски, История..., т. I, 2, стр. 331.

Благоприятният момент за разрешаването на въпроса се оказало превземането на Солун от арабите, водени от византиеца-ренегат Лъв Триполит през 904 г. Български и славянски отреди се опитали да окупират града и да го заселят.[1] Преславските държавници обаче се задоволили със затвърдяването на успеха си — обединението на голяма част от своите единоплеменници около Солун — като уредят с договор граничната линия. От нея ние знаем само две безспорни точки. Едната е с. Наръш (дн. Филаделфиана), на 20 км север-северозападно от Солун благодарение на достигналия по чудо до нас граничен стълб с надпис: „В лято от сътворение мира 6412 (=904 г.), индикт седми. Граница между ромеи и българи при Симеона от бога княз български, при Тодора олгутаркан, при Дръстра комита.“[2] Друга сигурна опорна точка в източна посока е гр. Мидия, за която има сведение, че в 907 г. била пограничен град.[3]

Епископството на Климент Охридски в Драговития и Великия ни дава основание да включим със сигурност тези области в българската държава и по този начин да определим по-точно границата ѝ с Византия към 904 г. в Югоизточна Македония и Тракия. В случая нас ни интересува повече участъкът в Солунската област. По всичко личи, че по това време цар Симеон още не е завзел Сервия (Бер)[4] и границата ще да е оставала една брегова ивица от 20-ина км във византийски ръце и е описвала една дъга северно от Солун, пресичала е вероятно Богданица (Бешикдаг) и Мраморица (Боздаг), за да остави Сяр, смоляните, гр. Филипи и Христопол (дн. Кавала) във Византия,[5] но днешната покрайнина Чеч (част от тогавашна Великия) — в България. След това граничната линия е вървяла вероятно по билото на Югоизточните Родопи и по трасе в най-общи черти западно от Димотика и Одрин, оттам вероятно по Дервентските възвишения и билото на Странджа планина е достигала до черноморския бряг северно от гр. Мидия.[1]

---

[1] В писмо до императора византийският посланик Лъв Магистър Хиросфакт изтъква, че сполучил „да вземе обратно завоювания от агаряните [арабите] Солун, след като българите поискали да го заселят (*κατοικῆσαι βουλεθέντων Βουλγάρων, πείσας καὶ δίωξας ἀπελαβον*)...“ За посочването и тези събития вж. Г. Цанкова-Петкова, Първата война..., стр. 193 и сл.

[2] Вж. Ф. И. Успенский, Пограничный столб между Византией и Болгарией при Симеоне, Изв. Рус. археол. и-та в Константинополе, т. III (1898), стр. 184—194; В. Н. Златарски: Сб. нар. умотв., кн. XV, стр. 20—40; Йорд. Иванов, Български старини из Македония, стр. 16—20; вж. също Централен държавен исторически архив — София, ф. 3, оп. 1, арх. ед. 45, л. 58 — писмо на Н. Колушев от 1907 г. относно откриването и запазването на паметника.

[3] Вж. Vita Euthymii, cap. XVI, ed. C. de Boor, p. 57: *ἐν Μηδείᾳ τῇ πλησχωρούσῃ Βουλγαροις*. Преди това българо-византийската граница била при Девелт.

[4] Относно някои податки за българското владение на Сервия, Бер и Стаг вж. P. Gautier, Clément d’Ohrid, évêque de Dragvista, p. 210—211.

[5] P. Lemerle, Philippe, p. 140—142, поради липсата на конкретни данни и с известна резерва смята, че от Наръш граничната линия вероятно се е „възкачвала бързо“ на север и че целият равнинен район между Струма и Места е останал византийски. Според него тази граница останала теоретична пред вид последвалите походи на Симеон към Сяр, Коринт, Одрин и Цариград, а самият район на Филипи остава в неизвестност (épargnée) поради мълчание на изворите. Единствените два документа-надписи се отнасят — единият към края на Симеоновото царуване — 926 г., а другият — между 16. VIII. 963 и 10. XII. 969 г. и говорят за потягането на стените на Христополската крепост. П. Лемерл приема, че темата е била нормално администрирана, без, разбира се, да омаловажава заплахите от север.

Съдейки от посочените от П. Лемерл епиграфски извори,[2] може да се заключи, че наред със Солун и Сяр опорна точка на Византия веднага след мира от 904 г. в Беломорска Македония е бил и Христопол (дн. Кавала). Поради тази причина диоцезът на Климент Охридски е бил разделен и съставен в същност от две епархии: Драговития и Великия. Това проличава също и от един пасаж от глава XXIII (§ 67) на Пространното житие, който ще да е зает от българската основа и преведен на гръцки език от Теофилакт Български: „Това той оставил в манастира си, който съградил в Охрид, докато още бил жив блаженият Борис и преди още да бил приел изцяло (разр. м. — П.К.) Величката епископия...“[3] Въпреки известна неясност в израза „Това той оставил в манастира си...“ пасажът ни разкрива твърде важни обстоятелства: Климент Охридски е приел на два пъти и на части епархията си (първо Драговитската област, а сетне — Великийската[4]) и това е станало преди смъртта на княз Борис — 2/15 май 907 г.[5] За жалост не е дадена никаква друга хронологична опорна точка, а още по-малко година, но от съпоставката с изложения вече хронологически ред на събитията през десетгодишната първа война на цар Симеон с Византия можем с основание да допуснем, че Климент е приел след 904 г. Великийското епископство и че територията на последното е станала част от България именно тогава.

Друг един пасаж в следващата XXIV глава (§ 69) на Пространното житие разказва: „Климент се връщал от Великия[6] в Охрид както за да види дали жителите на страната (*τῆς χώρας*) са силни духом и дали се опират на страха от бога като на някакъв жезъл, така също и за да остане на спокойствие в общение с бога в манастира си, чиято красота обичал и за който тъгувал, когато се отдалечавал някъде другаде (разр. м.—П. К.). Докато пътувал...“[7] Този израз ни открива, че Климент Охридски пътувал за дълго време в различни покрайнини — вероятно до епархията си. Това потвърждава косвено и предложената локализация на Великия като район, отстоял на значително разстояние от Охрид и околната област (*τῆς χώρας*). Йерархът се е бил привързал към тях и бил свикнал да си почива там още от времето на първата си просветителска мисия в Югозападна Македония и Южна Албания.

---

[1] Срв. граничната линия към 904 г., дадена от В. Н. Златарски, История... т. I, 2, стр. 340—341, очертана предимно въз основа на епархийските списъци. А последните са могли да отразят положението, т. е. преди разширението на България в началото на X в. Това ни дава указание за едно още по-точно датиране на списъците в самия край на IX в. или по-точно преди конфликта между България и Византия по преместването на тържището на българските търговци от Цариград в Солун.

[2] Вж. тук, бел. 5.

[3] Вж. гръцкия текст и превода у Ал. Милев, Гръцките жития..., стр. 133.

[4] Без да се спираме надълго, ще отбележим, че съюзът *ἤτοι* в титлата на Климент Охридски има значение и трябва да се превежда на български език с „*и*“, а не с „или“. Срв. Ив. Снегаров: Изв. на Института за история, БАН, т. 10, стр. 213 и сл., където са приведени достатъчно примери с други титли, където също *ἤτοι* означава „*и*“.

[5] Вж. Приписката на Тудор Доксов към превода на Словата на св. Атанасий Александрийски у Ив. Дуйчев, Старата българска книжнина, I, стр. 76.

[6] У Ал. Милев, Гръцките жития..., пос. изд., стр. 135: Велика.

[7] Пак там.

Местонахождението на Климентовата епархия в Солунско се потвърждава и от друг извор — „Списък на българските архиепископи“ (известен в науката като „Дюканжов каталог“), съставен към средата на XII в.[1] Неизвестният му автор смята за необходимо да подчертае, че княз Борис (неправилно титулуван от него „цар“) възложил на Климент „да надзирава и третия дял от българското царство, т. е. от Солун до Йерихо и Канина или Тасипиат“ (последните два града на брега на Адриатическото море, разр. м. — П. К.). Достоверността на това известие, както и съобщенията за възложената му държавно-политическа задача и посочването на вероятната му епископска резиденция, се потвърждава и съгласува с другите приведени източници. На последните два въпроса ще се спрем по-подробно в следващите редове. Дължим обаче да подчертаем, че „Дюканжовият каталог“ се явява наред с пространното му житие като един от основните извори за дейността на Климент Охридски.

При все че Климент не е бил охридски архиепископ, той е включен в списъка на българските (охридски) архиереи поради важното му значение и авторитет сред българския народ и светителството му в територии от Охридския архиепископски диоцез. Възможно е също той да е бил считен за архиепископ и затова, че е бил предстоятел на две епархии — Драговитската и Великийската.

*

Засега не е възможно още да се датират със сигурност събитията от живота на Климент Охридски. Трудно е да се осланяме на известията в житиетата, които за жалост са претърпели редица умишлени и неволни преправки. Даденият брой на годините — по седем за учителствуването на Климент и Наум Охридски и десет[2] за отшелничеството на последния, може би са символични, за да правим съвсем точни изчисления и се осланяме абсолютно на тях. Ето защо ние ще се съгласим с мнението, изказано от В. Н. Златарски и В. Ягич, че хронологията на събитията, свързани с живота и делото на Климент Охридски, е твърде „неопределена и тъмна“ и че решението на въпроса може да се предостави на щастливеца, който ще открие някакъв нов източник.[3] Въпреки това чрез внимателен анализ и въз основа на някои нови осветления върху източниците и фактите, с които разполагаме, ще се опитаме да изясним в най-общи черти поне главните моменти и историческото значение на двете мисии на Климент Охридски в Македония. Така делото му ще се открои още по-величествено и достойно за прослава.

Идването на Методиевите ученици на българска земя през зимата на 885—886 г. е съвпаднало с решението на големите задачи, които княз Борис си е поставил за сплотяването на всички български славяни в единна държава. Именно във връзка с тази главна цел той изпратил Климент в

---

[1] Йорд. Иванов, Български старини из Македония, пос. изд., стр. 564. Текстът е даден по достигналия до нас Парижки кодекс.

[2] Така например Наум построил в 905 г. манастира си край Бялото (Охридското) езеро. Вж. Второто житие на Наум Охридски у Ив. Дуйчев, Старата българска книжнина, т. I, стр. 64, а починал в 910 г.

[3] Вж. посочванията у Ем. Георгиев, Охридската книжовна школа, стр. 64.

Македония. С право това е отразено в анотацията за него в т. нар. „Дюканжов каталог“ или „Списък на българските архиепископи.“[1] Там се съобщава, че когато Климент станал епископ на Тивериупол (дн. Струмица) и (или) Велика, бил натоварен от княз Борис „да надзирава и третия дял на българското царство (*τὸ τρίτον μέρος τῆς Βουλγαρικῆς βασιλείας*), т. е. от Солун до Йерихо и Канина или (и) Тасипият“[2].

По въпроса, какво да се разбира под „третия дял на българското царство“, съществува голямо разногласие в научната книжнина, която го е свързала с две имена „Кутмичиница“ и „Котокий“, срещани само в един, но твърде известен пасаж — § 53 от глава XVII на Пространното житие: „Борис... отне Кутмичиница от Котокий и освобождавайки го от диоцеза, постави за неин началник Добета. Той предаде на Добета блажения Климент или по-право предаде Добета на Климент, или още поправо, повери ги един на друг, единият, като послушен във всичко, и другият, като длъжен да се ползува от първия като свой помощник, за да постигне намеренията си...“[3]

Името Кутмичиница (*Κουτμίτζινας* — по Московския, в същност Охридски кодекс и *Κουτμιτζιβίτζας* — по Москополското издание на житието от 1742 г.[4]) е с неизвестна етимология. Същото е и с Котокий. За последното доскоро в научната литература бе прието, че и това е областно име.[5] Като подлага израза на езиков анализ, М. Войнов разкрива, че под Котокий трябва да се разбира име на лице — предшественикът на Домета, който го е сменил като управител на военно-административната единица.[6] Последната бе идентифицирана като Деволски комитат от Ив. Венедиков.[7] В последно време имената Кутмичевица или Кутмичиница бяха проучени от М. Чалъков, който доказва техния прабългарски произход и значение: първото — „новопридобита, новоприсъединена земя“, а второто — лично име, равнозначно със славянското „Сретко“, „Душко“, „Душан“ и други подобни.[1] Името Кото се среща сред българите и до наше време.

---

[1] Вж. Йорд. Иванов, Български старини из Македония, пос. изд., стр. 564. Срв. Гр. извори за бълг. история, т. VII, стр. 109—111.

[2] Пак там, стр. 565.

[3] Вж. превода у Ив. Венедиков, Климент Охридски и Добета, сб. Климент Охридски 916—1966 г., пос. изд., стр. 310. Срв. Ал. Милев, Гръцките жития..., пос. изд., стр. 125.

[4] Вж. за разночетенията у В. Н. Златарски, История..., т. I, 2, стр. 226, бел. 2.

[5] Н. Л. Туницки (Св. Климент, стр. 177—182) отхвърля схващането на П. Й. Шафарик и др. автори за прабългарския произход на думата и приема, че е взета от византийската терминология като извращение на *κατωτικός* — *κατωκός* — *κατοκός* със значение „долна зема“, долна страна“ (*κατωτικὰ μέρη, κατωτικαὶ χῶραι*) смята, че е южната част на Балканския полуостров или на Македония; Г. Баласчев (Климент, епископ словенски..., стр. XXI—XXII) приема, че е територия, равна на Кутмичиница; Ив. Снегаров (Българският първоучител..., стр. 262 и сл.) счита, че с Кутмичиница са означени области, които се намирали в югозападната част на тогавашната българска държава, а специално Кутмичиница обхващала преди всичко Охридската котловина; St. Runciman, History of the First Bulgarian Empire, London, 1930, p. 128, бел. 1 — за адаптация на гръцката дума *κατοικία* със значение „колония“ и име на провинция в Македония; В. Н. Златарски (История..., т. I, 2, стр. 228) — за област, която отъждествява с „третата част на българското царство, споменато в Дюканжевия каталог; Коментарът на Византиски извори за историју народа Југославије, т. I, Београд, 1955, стр. 299—300, бел. 4 — за област, чийто обем и локализация остават хипотетични, но като част от Кутмичиница; като географско понятие го приемат и множество други автори: Ем. Георгиев (Охридската книжовна школа..., стр. 58 и сл.), Ал. Милев (Двете гръцки жития на Климент Охридски..., стр. 149 и сл.) и др.

[6] М. Войнов, Някои въпроси във връзка с образуването на българската държава и покръстването на българите, Известия на Института за история при БАН, т. 10 (1962), стр. 302—303, който превежда пасажа: „... отдели (иззе) Кутмичевица от Котокий, когото освободи от управлението ѝ и тури за управител Домета...“ (пак там, стр. 303, бел. 110).

[7] Ив. Венедиков, Климент Охридски и Добета, сб. Климент Охридски 916—1966, стр. 310; срв. Ал. Милев, Гръцки жития..., стр. 125.

Голямо разногласие в научната литература съществува и по въпроса за местонахождението на града Девол.[2] Очевидно той се намирал по долината на едноименната река в Югозападна Македония и Южна Албания. Спорове има и по обхвата на областта Кутмичиница.[3] От съпоставката с други извори обаче Ив. Венедиков установява, че Кутмичиница с център гр. Девол е един от 10-те военно-административни поделения (комитати) на територията на българската държава през управлението на княз Борис и е обхващала земите на запад до р. Вардар, включително Западна Македония (с Велес, Прилеп, Битоля, Мъглен, Кичево, Дебър, Охрид и вероятно Костур) и Южна Албания (с Главиница и Кефалония) до Адриатическия бряг. Друга част от Македония влизала в съседен комитат — на изток от р. Вардар и с южен предел по граничната с Византия по това време Беласица планина.[4] Допустимо е било името „Кутмичиница“ да е било изместено от това на средищния град на военно-административната област Девол — „Деволска хора“ или „комитат“, като загубило смисъла си на „новопридобита земя“ пред вид бурното разширение на българската държава и затова е изчезнало бързо и не се среща в други източници.

При това положение вече може да се изясни точно какво се е разбирало под израза „третия дял на българското царство“ в Дюканжовия каталог. То се е състояло от три дяла и ако го свържем с народния дележ на земята си на „Горна“ и „Долна“, би могло да се допусне не без основание, че в съзнанието на тогавашните българи първият е „Горна

---

[1] Проучването въз основа на паралели сред други тюркоезични народи се подготвя за печат и ние благодарим тук на др. Момчил Чалъков за дадените обяснения.

[2] В. Н. Златарски, Къде се намирал Девол, Известия на Историческото дружество — София, т. V (1922), стр. 40 и сл.; същият, История..., т. I, 2, стр. 231—232 го поставя на големия завой на р. Девол, когато тя взима югозападна посока на течението си, при с. Гостима; Ив. Снегаров, Българският първоучител..., стр. 273 — до гр. Корча и Москополе, близо до езерото Малик.

[3] Гр. Баласчев (Климент..., стр. XXI—XXII) я смята, че обхващала голяма територия, понеже имала 12 епархии по площ, равна на Котокий; Н. Л. Туницки (Св. Климент..., стр. 151—155, 177—182) — че заема цялата югозападна част на Македония и Албания, от Солун и Йерихо до Адриатическото крайбрежие, през Костур и Воден и я отъждествява с „третата част на българската държава“; Fr. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome aux IX^{e} siècle, Paris, 1926, p. 315, бел. 1 (споделя мнението му В. Н. Златарски, История..., стр. 227 и сл.) — „Кутмичевица въз основа на географските данни (Охрид, Главиница и Девол) е обхващала страната от Охридското езеро на запад в областта на реките Девол и Шкумба (в горното и средното ѝ течение) и между басейните на реките Семени и Воюса, долните течения, до Адриатическия бряг“, следователно влизали в състава на „третата част“ на българската държава, а понеже Кутмичевица е съставлявала така също част от Котокий, то под името *Κοτόκιος* ние разбираме тъкмо „третата част“, т. е. цялата югозападна част на българската държава при Бориса“; мнението му се възприема и от Ив. Снегаров (Българския първоучител..., стр. 262 и сл.) — който ограничава Кутмичевица само до Охридската котловина; Виз. изв. за ист. нар. Југославије, т. I, стр. 300, бел. 4 — в коментара си смята локализацията, обхвата и името за неизяснени, но „из података житија јасно је само да су питању делови Македоније и Албаније и да је Котокион већи од Кутмичевице“.

[4] Вж. Ив. Венедиков, пос. съч., стр. 310 и сл.

България“ или „Загоре“[1] (вътрешната област, първоначалната територия на славянобългарската държава през VII и VIII в. със столицата Плиска), обхващаща Мизия и владяната от България част от Тракия; вторият — Отвъддунавска България (*Βουλγαρία ἐκεῖθεν τοῦ Ἴστρου ποταμοῦ*[2] в гръцките извори и Кнѧжєниє ѡ҃боноу Доунаꙗ — в старобългарските), голяма част от която е била присъединена към България от Крум и Омуртаг след разгрома на Аварския хаганат; третият дял е именно „Долна България“ (дн. Македония и по-голямата част от Албания) — новоприсъединена и обединена при хан Пресиян и отчасти при княз Борис.

Поради това, че в Дюканжевия каталог Климентовото дело е свързано с „третия дял от българското царство“, която идентифицираме с народния дележ и термин „Долна България“ или „Долна земя“, ние дължим някои пояснения, какво точно българите са разбирали под това име. Именно в тази част от обширните тогава предели на българската държава Климент е развил своята просветителска и църковна, но по същина и значение — обществено-политическа дейност.

През средните векове населението наричало общо родината си между трите морета „България“, но я разделяло на части за по-голяма яснота и определеност. По антична традиция и във връзка с хипсометрическите отношения земите, които са били разположени по-близо до морето, се наричали „долни“. Например Долна Мизия е била към Черното море, а Горна — във вътрешността на полуострова. В представите на българите „долната“ земя е била тази, която е разположена към топлото Бяло море, към което поривисто се стремели. Само така можем да си обясним защо високопланинска Македония, противно на хипсометрическите отношения[3] се е наричала и назовава по обичай „Долна България“ или „Долна земя“, а равнинна Мизия и Тракия — „Горна България“ и „Горна земя“.

Названието на Македония като „Долна земя“ е засвидетелствувано в два достигнали до нас средновековни домашни писмени паметника:

а. В грамотата на цар Константин Тих-Асен (1257—1277), известна под името „Виргинска“ (защото е дадена на манастира „Св. Георги“ на Виргинското бърдо до гр. Скопие), се казва: „... Когато слезе царството ми в Долната земя (Съшъ҃шю цр҇в ми вь Долнаꙗ землѧ), намери... монастира на великомъченика Христов Георгия Бързи, създаден от светия цар Роман на Виргино бърдо срещу града Скопие (на брьдѣ Вир҇гинѣ прѣмо Скопии҃ гра҇) над Серава...“[4]

---

[1] За областното име Загоре вж. А. Иширков, Областното име Загорье или Загора в миналото и сега, Изв. на Етнографския музей — София, т. V; Ив. Сакъзов, Областното име Загора по нови извори, Сборник в чест на Ан. Иширков (= Известия на Българското географско дружество, т. I, София, 1933, стр. 353—358.

[2] Срв. *Μέρος τῆς Βουλγαρίας* у Константин Багренородни, Гр. извори за бълг. история, т. V, стр. 199 за територията между реките Прут, Днестър и Днепър.

[3] Ан. Иширков, Македония, сп. Македонски преглед, год. III (1927), кн. 1, стр. 6, обръща внимание, че високите изворни области на най-големите македонски реки Вардар и Черни Дрин носят името „Долна земя“, противно на хипсометрията.

[4] Вж. Г. А. Ильинский, Грамоты болгарских царей, Москва, 1911, стр. 15, 112; Й. Иванов, Български старини из Македония, стр. 581. Българският превод у Ив. Дуйчев, Старата българска книжнина, т. II, София, 1944, стр. 56.

б. В бележки, прибавени от българския преводач на Манасиевата хроника (на лист 90 по Хилендарския препис от средата на XVI в.) се съобщава, че при цар Анастасий (491—518) българите започнали да завземат своята земя, най-напред Видин, а след това — Охридската Долна земя (и прѣжде начеше поимати Долнѣю землю Ѡхридскоую).[1]

Народното име на Македония — „Долна България“ или „Долна земя“ се запазва по традиция до наши дни. За непрекъснатостта й е достатъчно да се приведат следните примери:

а. В първите десетилетия на миналото столетие възрожденският книжовник Кирил Пейчинович (родом от с. Теарце в Долния Полог — Тетовско) издава две свои книги: Книга сїѧ зовомаѧ Ѡгледало ѡписаса ради потребы и ползованїѧ препростѣишымъ и некнижнымъ ꙗзыкѡмъ Болгарскимъ Долнїѧ Мѵссїи, многогрѣшнымъ во ієромона̑сѣхъ и недостойнѣйшымъ ігѹменомъ Кѷрїллъ тетоец Пейчиновићь... в Будинѣ градъ 1816 г.“[2] и Книга глаго́лемаѧ Оѹтѣшен е грѣшнымъ привѐдена на про́стїй ѧзыкъ ѿ Кѷрїлла ієромонаха бывшагѡ игѹменъ въ мѡнастырь Лешечкагѡ ст҃агѡ Аѳанасїа. В тѵ́пъ Солѹнъскїй при хаѵи папа Ѳеодѡсїа архимандрїта Сѵнайтскаго... В лѣта 1840.[3] В предговора към последния си труд К. Пейчинович бележи: „Сїѧ книга зовомаѧ Оѹтѣшеніе грѣшнымъ... преписано на простїй ѧзикъ болгарски долнїѧ Мѵссїи Скопскїй и Тетовскїй (разр. м. — П. К.)...“[4] В израза „препрости и некнижовен език български от Долна Мизия“ или „на прост език български от Долна Мизия скопски и тетовски“ К. Пейчинович естествено няма пред вид класическата римска провинция Долна Мизия (Moesia nferior), а разбира народното име на Македония — Долна България. „Мизия“ тук е употребена според книжовната византийска традиция като равнозначен термин на „България“.

б. Братята възрожденци Димитър и Константин Миладинови, родом от Струга, също са верни на народното делене на отечеството си България на „Горна“ и „Долна“. В едно прошение до „Одеското Бугарско настоятелство“, постъпило на 13. XI. 1856 г. и подписано от Константин Миладинов „от Охрит“ (по тогавашното си местожителство), се казва: „Знаено е на Ваше родолюбиво настоятелство, оти секой род саде со свойот язык можит поборго да се просветит, и да се сестит от другите родове. Знайте уще колку нашата страна изгуби свойот язык, и колку ке останит назад от Горна Бугариа (разр. м. — П. К.) на учението, ако не заватит да се учит на Бугарскиот язык...“[5]

в. Народното делене на България на Долна, т. е. Македония, и Горна — останалите български покрайнини — продължава да се употребява и в 80-те години на XIX в. и от друг възрожденски книжовник — Райко (Ксенофонт) Жинзифов от Велес — в стихотворението му „Гусляр в собор“:

---

[1] Й. Иванов, Български старини из Македония, стр. 620.
[2] Пак там, стр. 124.
[3] Пак там, стр. 99, 194—195.
[4] Пак там.
[5] Ив. Георгов, Документи от времето на нашето възраждане, Периодическо списание, кн. 63 (1902—1903), стр. 574.

Нек ся ширит, ся раздава
в България Горна, Долна,
от Вардара до Дунава
дума свободна, народна...[1]

г. През 1902 г. изтъкнатият напоследък в СР Македония публицист Кръстю Петков Мисирков (родом от с. Постол, дн. Агии Апостоли, Ениджевардарско) изнесъл в Петербург (дн. Ленинград) пред общото събрание на тамошното българско студентско дружество доклад „Етническият лик на населението в Македония по данните на Васил Кънчов“. В реферата си Мисирков изтъкнал, че Македония в етническо и историческо отношение представлява предимно българска земя, поради което в устата на местното население този край се нарича „Долна земя“[2].

От приведените примери проличава ясно, че терминът „Долна България“ бил разпространен из цяла Македония — от Тетово до Ениджe-Вардар — и през целия XIX и началото на сегашния век. Това разграничение на българската земя на Горна и Долна се среща и в народния епос, и в съвременната ни литература,[3] и в живата народна реч. На този въпрос, колкото и да е интересен, ще се спрем по-обстойно другаде.

При това положение става ясно, че княз Борис е възложил на Климент Охридски да надзирава и привърже към славяно-българската държава третият ѝ дял — цялата „Долна земя“, т. е. днешна Македония и Южна Албания, защото тези земи в момента са били най-застрашени от византийското влияние. Като наскоро присъединена към държавата (Горна земя и Отвъддунавска България са по-стари територии на българската държава) „Долна земя“ е наречена в Дюканжовия каталог „трети дял“ по силата на историческия спомен. Този дележ очевидно е по-общ и няма връзка с военноадминистративното устройство, според което българската територия при княз Борис била разделена на десет комитата.[4]

От особена важност в случая е, че църковното лице, което съставило към средата на XII в. „Списък на българските архиепископи“, е сметнало за необходимо да подчертае в анотацията си за Климент Охридски обстоятелството, че бил натоварен от българския владетел да „надзирава и третия дял на българското царство, т. е. от Солун до Йерихо и Канина...“ Съставителят на списъка наистина смесва двете мисии — първата е била възложена от княз Борис, а втората — от сина му Симеон. Същественото е, че две и половина столетия по-късно политическите задачи на Климент все още намират отражение поради своята значимост дори в един чисто църковен документ.

Изпращането на Климент Охридски с тази първостепенна държавна мисия в Долната земя е станало между зимата на 885—886 г. (идването му с Наум Охридски и другите Кирило-Методиеви ученици в България) и 888 г. — когато княз Борис се оттеглил в полза на сина си Владимир.

---

[1] Р. Жинзифов, Избрани произведения, под ред. на П. Динеков, второ изд., София, 1943, стр. 51.

[2] Вж. Народна библиотека „Кирил и Методий“ — София, Български исторически архив, ф. 111 (Марин С. Дринов), арх. ед. 20; Н. Велев, Из политико-обществената дейност на Кръстьо Петков Мисирков, сп. Исторически преглед, год. XXIV (1968), кн. 5, стр. 71.

[3] Вж. например в трилогията на Димитър Талев (родом от гр. Прилеп) — „Железният светилник“, „Преспанските камбани“ и „Илинден“.

[4] Ив. Венедиков, Климент Охридски и Добета, стр. 313 и сл.

Новото териториално разширение на българската държава по посока на Солун и включването в нейните предели на част от тамошните български славяни (драговити и сагудати) през 894 и особено след българофигонската победа в 896 г. поставило нови, още по-важни и неотложни задачи: да се противодействува отблизо и ефикасно на византийския натиск върху тях и да се привържат те по-яко към българо-славянската общност.

Славянските племена в провинции на Византия били вече покръстени[1] и превърнати в поданици на империята — многонационална държава, в която всеки пасом на Цариградската патриаршия в империята, приел Христовата вяра, се считал за ромей. Лишени от своите племенни князе, славяните били застрашени от системно и неминуемо погърчване[2] чрез църковно-административния апарат на Византия в лицето на духовенството и стратезите на военните области (теми), които опасвали като железен обръч земите на българските славяни.

След успеха на първата просветителска и политическа мисия в Югозападната част на Долна България („Когато мълвата, която правела Климент велик и постоянно го представяла по-велик от славата за него...“[3]) цар Симеон повикал Климент Охридски в Преслав. Житиеписецът съобщава по-нататък: „След това, като се посъветвал с по-разумните от своите приближени, които всички били разположени към Климент като към свой баща, ... той го назначил за епископ на Драговития и Великия и така Климент станал пръв епископ на български език...“[4] Очевидно болярският съвет и владетелят са преценили, че най-добре ще могат да привлекат новопокръстените български славяни с духовенство на роден език и само така ще могат да отстранят по-бързо опасното за народностното им съзнание влияние на патриаршеския клир. Климент бил заместен от Наум Охридски като просветител в югозападния край на Долна земя.[5]

Трудно е да се определи кога точно Климент е станал „пръв епископ на български език“. Ако приемем, че той е учителствувал 7 или 8 години, това може да е било от 888—889 г. (края на Борисовото управление) до 896 г. (българофигонската победа и присъединяването на родопските и солунските територии, населени с български славяни). От следната 897 до 905 г. (когато Наум построява своя манастир с подкрепата на живия още княз Борис[1]) също се наброяват седемте години на Наумовото учителствуване, за които става дума в Първото (най-старо) житие на Наум, приписвано на негов съвременник.[2] Във всеки случай Климент първо е бил изпратен в Драговития, щом като тя е влязла в пределите на България. Това е могло да стане между 894 г., когато Симеон започва войната с Византия, и 904 г. — сключването на мира и признаването на териториалните придобивки на България в Югоизточна Македония и Тракия. Като имаме пред вид, че Климент е приел изцяло епархията си (т. е. и Великийската епископия) по-късно, склонни сме да приемем, че той е отишъл като епископ в Драговития след 896—897 г., а във Великия — не преди 902, а по-вероятно — в 904 г.

---

[1] Приема се, че славяните в пределите на Византия били покръстени през управлението на Василий I Македонец (867—886), но за датата се спори. Според Fr. Dvornik, Les Slaves..., pp. 235—239, това е станало между 879 и 882, а според G. Ostrogorsky, History of the Byzantine State, Oxford, 1956, p. 210, бел. 2 — през 867—874 г.

[2] Вж. A. Bon, La Peloponnèse byzantin jusqu'en 1204, Paris, 1951, p. 66 sq.; P. Lemerle, Quelques remarques sur le règne d'Heraclius, Studii medievali, 3e s., N° 1, 2 (1960), p. 347 sq. и посочената там литература.

[3] Пространното житие, гл. XX, § 61, вж. Ал. Милев, Гръцките жития..., стр. 129.

[4] Пак там, § 62. Срв. превода у Ал. Милев, пос. съч., стр. 129. Вж. също Краткото житие на Климент Охридски от Димитър Хоматиан: „... Тогда же и Климентъ на єпіскопьскіи прѣстолъ възводит сє, въсемȣ Илирикѹ и обьдрьжьщеи земли бльгарскомѹ єзыкѹ...“ (Вж. Ив. Дуйчев, Краткото Климентово житие от Димитрий Хоматиан, Сб. Климент Охридски 916—1966, стр. 169.)

[5] Кратко житие на Наум Охридски: „... Єгда поставишє єп҃копа Клімента, тъждє благовѣрніи цр҃ь Сімєонъ пȣсти Наȣма подрȣга ѥмȣ въ нѥго мѣсто на ȣчи҃тєлство...“ (Йорд. Иванов, Български старини из Македония, стр. 52); вж. българския превод у Ив. Дуйчев, Старата българска книжнина, т. I, стр. 60).

Епархията на Климент Охридски се е състояла от две части по причина на това, че земята на драговитите и Великия не са били едновременно освободени и че владените от Византия по това време град Сер с околността, земята на смоляните с градовете Филипи и Кавала са се врязвали като клин помежду им.

Поставянето на Климент за епископ в същност на две епархии, близки по местоположение една на друга, но отделни, може да се обясни и със стремежа на българските държавници да противодействуват от две страни на Солун — център на византийското влияние в западните части на Балканския полуостров.

Възлагането на Великийската епархия на най-просветения за времето си духовник би могло да се отдаде и на друга причина — противопоставяне и ограничаване на започващите да се ширят в Тракия дуалистични ереси, донесени от оземлените там от византийските императори значителен брой арменци, сирийци и др.[3] Основание за това дава апелът в заключителния § 80 на Пространното житие: „Изгони гибелната ерес, която след твоята смърт в Христа като заразителна болест се вмъкна сред твоето паство и която разпръсва и погубва овците от стадото ти, което ти укрепи...“[4] На тази връзка с богомилството, което при наследника на Симеон — цар Петър — взе твърде широко разпространение, обръщат внимание мнозина изследвачи, като Фр. Миклошич, Д. Ангелов, Д. Оболенски, П. Готие и др.[5] Разбира се, веднага трябва да се направи резервата, че този пасаж е бил вмъкнат през следващите столетия, когато богомилството е било един от главните проблеми на църквата и държавата и с желанието да се използува големият Климентов авторитет сред пасомите му за борба срещу ересите, които са се разпространили сред тях. Впрочем изразът в самия текст „след твоята смърт“ ни дава достатъчно основание да приемем това.

---

[1] Вж. Второто житие на Наум Охридски у Ив. Дуйчев, Старата българска книжнина, т. I, стр. 64.

[2] Сътвóри сы монастирь на исхóдь Бѣлаго е̑зéра цр҃квь ст҃хь А̑рхгг҃лъ и̑ прѣбы в оу̑чи́телствѣ. з҃́ лѣ̑т. прости се оу̑чи́телства. и̑ шь̑ въ монастирь пожі, і҃́ лѣть (вж. Йорд. Иванов, Български старини из Македония, стр. 306).

[3] Вж. сведенията за тези преселения в уводната част у С. В. Овнанян, Армяно-болгарские исторические связи и армянские колонии в Болгарии во второй половине XIX в., Ереван, 1968, стр. 27; Д. Ангелов, История на Византия, т. I, София, 1959, стр. 274; същият, Богомилството в България, София, 1969; Б. Примов, Богомилският дуализъм, Изв. на И-та за история, т. 8 (1960), стр. 82—83.

[4] Ал. Милев, Гръцките жития..., стр. 147.

[5] P. Gautier, Clément d'Ohrid..., p. 214 и пос. там литература.

Според нас задачата на Климент е била да укрепи преди всичко народностното съзнание на българските славяни в Беломорието и да предотврати асимилацията им от Византия.

Интересен е и въпросът, къде е било седалището на „първия епископ на български език“. Съставителят на Дюканжовия каталог, живял в немного отдалечена епоха, когато главните обстоятелства от живота на Климент са се помнели добре, подхранвани от житията (които не са достигнали до нас) и преданието, отбелязва, че Климент е бил епископ на Тивериупол (дн. Струмица) и Велика (Великия).[1] Според сведенията на „Чудесата на св. Димитър Солунски“ прабългарският вожд Кубер се настанил към средата на VII в. с племето си в Керамисийското поле (убифицирано с Битолското или Прилепското),[2] в земите на драговитите.[3] При това положение може да се допусне, че Струмица е спадала към територията, заемана от това българско славянско племе. Поради средищното му положение спрямо двата дяла от епархията много вероятно Климент да е пребивавал именно в този град.

При изясняване на въпроса трябва да се има пред вид, че Византия е образувала особени епархии от земите, населени с български славяни, с цел да ги покръсти и с помощта на вярата — да ги погърчи. Такива са били Смолянската, Драговитийската и Великийската епархия. Те не са имали средища.[4] Само тези епископи, които са стоели в стари градове, центрове на обособени от древността области, са имали свои определени и постоянни седалища.[5]

Климент станал епископ на една твърде обширна епархия вече на преклонна възраст, изтощен от себеотрицателен труд и от горестта си да изпълни отечествения дълг. По всичко изглежда, че той е бил по-скоро книжовник и просветител, отколкото църковен деец. Убеден, че ще бъде най-полезен на своя народ в първата насока, той поискал от цар Симеон да бъде освободен[6] и му се разреши да се оттегли в манастира, който си бил съградил край Охридското езеро.[7] То било едно от отредените му още от княз Борис места за почивка през време на първата му мисия в Югозападна Македония.[8] Климент се бил силно привързал към този край и често го посещавал.[1] Дори и житиеписецът е подчертал това в разказа си (когато се връщал от Великия „в Охрид,... за да остане на спокойствие и общение с бога в манастира си, чиято красота обичал и за който тъгувал, когато се отдалечел някъде другаде...)[2] Очевидно ръководството на една толкова обширна епархия действително не е била вече по силите на Климент — „вече прегърбен от старост и изтощен от работа“[3].

---

[1] Йорд. Иванов, Български старини ..., стр. 565.

[2] Според Th. Tafel, De Thessalonia eiusque agro disertatio Geographica, Berolini, 1839, p. XCVIII, бел. 76 — около античния град Керамея, между Битоля и Прилеп (Idem, De Via Egnatia, Berolini, 1841, p. 39), а според P. Lemerle, Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque chrétienne et byzantine, Paris, 1945, p. 297 — в Прилепско. За други локализации вж. В. Н. Златарски, История ..., т. I, ч. 1 стр. 149.

[3] Гръцки извори за българската история, т. III, стр. 160 (V, 197).

[4] P. Gautier, Clément d'Ohrid ..., p. 202 sq.

[5] За градовете като икономически, политико-административни и културни средища и за византийската регламентация на градовете, в която наличността на епископ е бил необходим реквизит за признаването на дадено селище за град, вж. П. Коледаров, Към въпроса за развитието на селищната мрежа ..., стр. 93, 97 и др.

[6] Ал. Милев, Гръцките жития ..., стр. 132, § 71.

[7] Пак там, стр. 135, § 67.

[8] Пак там, стр. 125, § 54; стр. 133, § 67.

Тясно свързан с епархията на Климент Охридски е и въпросът за запазването на историческия спомен и култ на населението към личността и делото му. Естествено те се наблюдават най-силно в Югозападна Македония и Южна Албания. За този край те може да се обяснят наред с просветната му деятелност и с основания от него манастир и с факта, че там е починал и през вековете са пазени мощите му, на които вярванията на народа са приписвали чудодейна сила. Но споменът за Климент Охридски се е запазил с немалка интензивност и в Солунския край, подхранвана от традицията му в Света гора Атонска. Там са се съхранявали множество преписи от неговите жития на български и гръцки език, а също тъй и на съчиненията му.[4] Те проникнали във всички славянски и други православни страни (Русия, Сърбия, Влашко и Молдова), до известна степен и чрез техните манастири в Атон. За избледняването на спомена в някои части от българската земя са оказали влияние, от една страна, противодействието на Цариградската гръцка патриаршия, а, от друга — отрицателното отношение на богомилите към всеки представител на официалната църква. Дали с преработката на житието на Климент Теофилакт Охридски не е целял между другото да заличи отразените в творбите на нашите писатели изпълнените от великия българин с чест и успехи народностни и държавни задачи сред славяните?

Приемането на исляма от българомохамеданите в Родопите не е без значение, когато се поставя въпросът за спомена и традицията на Климент Охридски в Родопите и Беломорието. Въпреки бурените събития, разразили се върху тези покрайнини, етнографските проучвания и археологическите разкопки в новата диря сигурно ще открият нови данни, които ще покажат и след изминалите единадесет столетия неразривна връзка и обич на пасомите към техния пръв и незабравим владика на роден език.

*

След уточняването на местонахождението на Климентовата епархия делото му се разкрива пред нас с още по-ярки багри и свързано с трите български области — Македония, Мизия и Тракия. Когато дошъл в престолния град Плиска, Климент ще е престоял известно време в Мизия и не е могъл да не подпомогне с високата си образованост държавните ръководители в подготовката на големите преобразования. С двете си мисии, траяли общо три десетилетия — като просветител в Югозападна Македония и в днешна Южна Албания и като „пръв епископ на български език“ в Югоизточна Македония и в Югозападните Родопи (Тракия) — той вече взел най-дейно участие в тяхното изпълнение. Така Климент Охридски вложил своя значителен дял за създаването и утвърждаването на българската народност[1] изобщо, а особено много в покрайнините, където населението било изложено на най-силен византийски натиск и застрашено от асимилация.

---

[1] Ал. Милев, Гръцките жития. . ., стр. 135, § 70.

[2] Пак там.

[3] Пак там, стр. 137, § 71.

[4] Вж. Ив. Дуйчев, Климент Охридски и неговото дело..., стр. 416—417; Йорд. Иванов, Български старини из Македония, стр. 308 и сл.; К. М. Куев, Един необнародван препис от Климентовото слово за Михаил и Герман, сб. Климент Охридски 916—1966 г., стр. 221 и сл.

Обстоятелството, че Климент Охридски е бил епископ на солунските славяни (на драговитите и на жителите в областта Великия), ни дава възможност да направим и някои други, по-общи и важни изводи. Би ли могло да се отдаде само на една проста историческа случайност, а не на неминуемата закономерност фактът, че именно родният край на Кирил и Методий се сдобил най-напред с „първия епископ на български език“ и то в лицето на един от техните най-предани и изтъкнати ученици и сподвижници?

В тази светлина Климентовият личен принос за осъществяване обединението на българските славяни и на прабългарите в една етническа общност изпъква още по-релефно. Той е не само най-ревностният разпространител на българо-славянската писменост в нашите земи, но и един от най-заслужилите строители на българската държавност и самостоятелна черковна йерархия.

---

[1] Вж. за това Д. Ангелов, Образуване на българската народност, сп. Ново време, кн. 12 от 1968 г., стр. 42—56.

[illegible] от традицията му в Света гора Атонска [illegible]

страна, противо [illegible]

друга — отрицател[illegible] [illegible] представител на официалната църква. [illegible] житието на Климент Теофилакт Охридски не е целял между[illegible] отражените в творбите на нашите писатели изпълнените [illegible] успехи на държавни задачи сред славян[illegible]

Приемането на исляма от българомохамеданите в Родопите [illegible] значение, когато се постави въпрос за спомена и традицията на Климент Охридски в Родопите и [illegible] [illegible] разпи се върху тези п[illegible], етнографските проучвания и археологическите разкопки [illegible] дирят сигурно ще открият нови данни, които ще покажат и след [illegible] единадесет столетия вярна връзка и обич на песните към [illegible] през неговото апостолско дело на роден език.

След [illegible] [illegible]хождение [illegible] на Климент [illegible] делото му се разкрива [illegible] български области [illegible] Македония, Ми[illegible] в престолния град Плиска, Климент ще е прес[illegible] известно [illegible] в Плиска и не е могъл да не подпомогне с високата си образованост държавните ръководители в подготовката на големите преобразувания. С тяхното си

---

[1] [illegible] Ми[illegible] [illegible] стр. 135, § [illegible]

[2] Пак там[illegible]

[3] Пак там, стр. [illegible]

[4] Вж. Ив. Дуйчев, [illegible] Охридски [illegible], стр. [illegible] Иванов, Български старини [illegible] Македония, стр. 308 [illegible] [illegible]

ВЪЗДЕЙСТВИЕ НА ПОКРЪСТВАНЕТО НА БЪЛГАРСКИЯ НАРОД ВЪРХУ БЪЛГАРСКОТО ФЕОДАЛНО ПРАВО

МИХАИЛ АНДРЕЕВ

1. Мъчно би могло да се спори, че покръстването на българския народ, извършено чрез официален акт на българската държавна власт през 865 г.,[1] е подпомогнало решително укрепването и развитието на феодалните отношения в Средновековна България — от една страна, чрез установените чрез покръстването религиозни догми, обещаващи „царство небесно“ на всички страдащи, на всички трудещи се, на всички експлоатирани, но и изискващи наред с това „да се отдава божието богу, а кесаревото — кесарю“, а, от друга страна — с по-съвършената държавноправна и правна организация на българското общество, която е била въведена в България заедно с въвеждането на християнството.[2] Именно затова основна движеща сила при извършване на покръстването е била изграждащата се в България феодална класа, интересите на която са налагали да бъде дадена подходяща идеологическа опора на феодалния строй чрез въвеждането на нова религия, отменяваща остарялото, установено при други обществени условия езичество,[3] на нова политическа организация, отразяваща адекватно и укрепваща отношенията на развиващия се феодализъм. Тази класа при началните етапи на установяване на фео-

---

[1] Относно покръстването подробни фактически данни у В. Златарски, История на българската държава през средните векове, т. I, ч. 2, София, 1927, стр. 27—59. Най-ново проучване на проблемите, които поставя покръстването, направено от правилни методологически позиции, е дадено в една студия на П. Петров — вж. П. Петров, Покръстване на българите, Исторически преглед, год. XXI (1965), кн. 3, стр. 33 и сл. По въпроса, доколко християнството е било проникнало в българските земи още преди покръстването, вж. противоположните становища на А. Бурмов и Е. Георгиев — Ал. Бурмов, Против буржоазно-идеологическите становища по въпроса за налагането на християнството в България през IX в., Исторически преглед, год. X (1959), кн. 2, стр. 39 и сл.; Ем. Георгиев, По въпроса за християнизирането на средновековна България, Исторически преглед, год. X (1954), кн. 5, стр. 82 и сл. По-умерено е бегло отбелязаното становище на М. Андреев, В Македония ли е бил създаден „Законъ Соудный людьмъ“ и славянският първоучител Методий ли е негов автор?, Сборник „Хиляда и сто години славянска писменост“, София, 1963, стр. 335, бел. 1.

[2] По тези въпроси вж. М. Андреев, Към въпроса за българското наказателно и процесуално право преди и след покръстването, Год. на Соф. у-т, ЮФ, т. 53 (1966), стр. 59 и сл.

[3] За езичеството на прабългарите вж. данните, дадени у В. Бешевлиев, Религията на прабългарите, Българска историческа библиотека, год. III (1930), т. II, стр. 29 и сл.

далните отношения в България все още играе прогресивна роля и затова тя именно и нейният експонент княз Борис, а не поддържащата езичеството родово-племенна аристокрация успяват да спечелят подкрепата на народните маси и с това — борбата за установяване на новото религиозно и обществено устройство. При повдигнатия от петдесет и двамата боляри от десетте комитата (представители на родово-племенната аристокрация) бунт народът — по всичко личи — се е държал пасивно.[1] Но ясно е, че когато доброволно оттеглилият се от престола княз Борис е напуснал манастира и се е отправил към столицата, за да свали и впоследствие да ослепи законния владетел на българската държава — своя син Владимир, — поведението на народните маси не е било пасивно. Без тяхната поддръжка само с няколко свои приближени княз Борис не би могъл да извърши такъв имащ огромно политическо значение акт, какъвто е бил детронирането на законния обладател на българския престол. Би трябвало да се каже следователно, че официалното покръстване на българския народ през 865 г. е изиграло прогресивна за своето време роля. Преценката на това събитие трябва да бъде дадена с оглед съществуващата при неговото извършване обстановка, а не с оглед на онази отрицателна роля, която църквата и различните институции на феодалната държава са играли при пълното разгръщане на феодалните отношения и особено при тяхното загниване.

2. Покръстването на българския народ е оказало въздействие върху българския обществен живот по много насоки. То не е само една проста смяна на една религия с друга. Вярно е, че религиозната страна на покръстването е една от най-важните, най-ярко изпъкващата — тази именно, която е дала своето име на цялото събитие. Не трябва да се забравя, че през средновековието религията играе изключително голяма роля и че даже социалните учения и движения, в които се изявява протестът на народните маси и борбата им срещу жестоката феодална експлоатация, много често обличат формата на религиозни ереси. Достатъчно е за илюстриране на тази мисъл да спомена богомилството.[2] Не е тук мястото да се разискват причините на това явление, което впрочем не е присъщо само на средновековието. По-важно е друго. По-важно е да се изтъкне, че религиозната страна на този важен социален акт, който се означава с името „покръстване“, не е единствената, нито дори най-съществената с оглед на българската политическа история.[3] Покръстването на българите се извършва от духовенството на съседна Византия, която заедно с църковната „посуда“, необходима за религиозните обреди, заедно с религиозните книги донася и сборници на каноническото и светското право.[4] С други думи, последиците на покръстването се изявяват не само в смяна на религиозните обреди, но и в промяна на редица политически и правни

---

[1] В този смисъл според мен трябва да бъдат тълкувани сведенията на Хинкмар — вж. В. Златарски, История, I, 2, стр. 46, бел. 1.

[2] За богомилството вж. Д. Ангелов, Богомилството в България, II изд., 1961, и Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Батаклиев, Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори, Изд. Наука и изкуство, София, 1967.

[3] Мисля, че Б. Яновски, Още по въпроса за произхода и същността на Законъ Соудный людьмъ, Год. Соф. у-т, ЮФ, т. 52 (1962), не е обърнал внимание на тази страна на въпроса.

[4] По този въпрос вж. В. Златарски, Какви канонически книги и граждански закони Борис получил от Византия, Летопис на БАН, 1 (1912), София, 1914, стр. 79 и сл.

институции. Тук аз бих искал да разгледам някои от най-съществените промени в правото на първата българска държава, които са били осъществени в резултат на покръстването. Вярно е, че за тези промени ние не разполагаме с обилни данни. Все пак най-същественото може да бъде доловено и разбрано, като се проучат двата най-важни паметника на Средновековна България, които отразяват обществената, политическата и правната обстановка непосредствено преди и след покръстването на българския народ. Това са, както е известно, Responsa papae Nicolai I ad consulta bulgarorum[1] и **Законъ Соуднъıй людьмъ**.[2] Наистина в „Отговорите“ данните за политическата и правната уредба на България преди покръстването са дадени съвсем накратко, за да уточнят формулирането на религиозните поучения, които папа Николай отправя до княз Бориса, а текстовете за ЗСЛ възпроизвеждат с някои допълнения и промени разпоредби на византийската Еклога.[3] Но макар и кратки, данните, които намираме в „Отговорите“, са твърде съществени. Що се касае до ЗСЛ, промените и допълненията, които е внесъл неговият съставител в заимстуваните от текстовете на византийската Еклога разпоредби, са също извънредно важни. Ето защо сравняването на установения от ЗСЛ юридически режим с режима, който прозира в кратките указания, дадени в уводната част на папските отговори, позволява да установим най-съществените промени, които покръстването е предизвикало в правото на първата българска държава.

3. Променен бил основно съдебният процес. Преди покръстването съдебното дирене, чрез което се е разкривало едно престъпление и в резултат на което е била произнасяна присъдата срещу провинения, се

---

[1] Най-новото издание на този паметник, при което е използуван преводът на заслужилия наш езиковед проф. Д. Дечев, се намира в Латински извори за българската история, т. II, Изд. БАН, София, 1960. Текстовете на Responsa, които се цитират в настоящата статия, са дадени според това издание. Срв. също Н. Благоев, Responsa Nicolai papae I ad consulta bulgarorum — извор за историята на българското право, Сборник на БАН, кн. VI, София, 1915.

[2] Най-доброто издание на този паметник е дело на акад. Тихомиров — вж. Законъ Соудный людьмъ, краткой редакции, под ред. М. Н. Тихомирова, изд. АН СССР, Москва, 1961. В него са възпроизведени във факсимиле и надлежно разчетени Новгородският, Варсонофиевският, Устюжкият, Троицкият, Чудовският препис на ЗСЛ, като са дадени и редакциите на този правен паметник в два софийски преписа и в преписа, наречен „Мерило праведное“. Текстът на Законъ Соудный людьмъ в настоящата статия е цитиран по Устюжкия (Румянцовския) препис, публикуван в това издание.

Относно произхода на ЗСЛ напоследък се явиха оживени спорове. За тези спорове вж. обзорната работа на М. Андреев, Нови проучвания и нови теории относно произхода на Законъ Соуднъıй людьмъ, Год. на Соф. у-т, ЮФ, т. 55 (1964). Мисля, че старобългарският произход на този най-древен писмен паметник на славянското право мъчно би могъл да се отрече, особено след като се установи, че някои текстове и формулировки на същия са преминали в друг писмен паметник на южните славяни — Судаць (Обширната редакция на т. нар. Закон на Юстиниана). По този въпрос вж. М. Андреев, Законъ Соудный людьмъ и Судаць (обширната редакция на т. нар. Закон на Юстиниана), Правна мисъл, год. XII (1968), кн. 1; същият, Законъ Соудный людьмъ — ценен паметник на българската средновековна култура, Език и литература, год. XXIII (1968), кн. 3. Но даже да се приеме за момент недоказаната теза на австрийския историк на правото Schmid и на чешкия филолог Vašica за западния произход на паметника, приложението на същия в българските земи, като се има пред вид казаното по-горе, остава вън от всякакво съмнение. Впрочем и самият Вашица не оспорва, че ЗСЛ се е прилагал в българските земи.

[3] По този въпрос вж. М. Андреев, Към въпроса за произхода и същността на Законъ Соудный людьмъ, Год. ЮФ, т. 49 (1957). Вж. и литературата, цитирана в бел. 9.

е извършвало по един извънредно примитивен и много жесток способ. За това ни говори папа Николай в отговор 86. „Si fur, vel latro deprehensus fuerit et negaverit quod ei impingitur, asseritis apud vos, quod iudex caput eius verberibus tundat et alius' stimulis ferreis donec veritatem depromat, ipsius latera pungat.“ (Ако бъде хванат крадец или разбойник и откаже онова, що му се приписва, вие твърдите, че у вас съдия го бие по главата с бич, и друг боде ребрата му с железни шипове, докато изтръгне от него истината.)[1]

За да бъдат отстранени, доколкото е възможно, клеветническите обвинения, които при тази примитивна процедура на съдебното дирене са били извънредно опасни, в Крумовите закони (така както ни ги предава лексикографът Свида) е била установена специална твърде сурова процедура и за самите обвинители.

„*Ἐάν τις κατηγορήση τινός, μὴ ἀκουέσθω πρότερον, ἢ δεθεὶς ἐξετὰσθῆ καὶ εἴγε συκοφαντῶν ἐυρεθὴσεται και ψευδόμενος, ἀναιρειστω.*“	„аще кто поклєплєтъ кого, нє слꙋшати єго прєжє нє свѧзанъ бывъ истѧжєтсѧ; и аще клєвєщꙋщь и лъжꙋщь ѡбращєтсѧ, да оубиваєтсѧ.“

(Ако някой наковлади („наклепа“) някого, да не го слушат, докато, свързан, не бъде изпитан; и ако се окаже, че клевети и лъже, да се убива.)[2]

Тези две примитивни процедури, които са се прилагали по отношение на обвиняеми и обвинители, са били отменени от ст. 2 ЗСЛ, която установява един коренно различен режим на съдебно разследване. Текстът гласи: „Въ всѧкоу пьрю и клєвєтоу и шьпты достоить кнѧзю и соудии нє послоушати бєсъ свѣдитєль многъ нъ гл҃ати къ соупьрникомъ и клєвєтьникомъ и шьпотникомъ аще нє притъкнєтє послоусѣхъ ꙗкожє законъ б҃ии вєлить приꙗти тоужє казнь чаить южє надроуга гл҃астє...“ (Във всеки спор и обвинение и донос князът и съдията трябва да не съдят без много свидетели, но да говорят на съдещите се, на обвинителите и на доносчиците, „ако не доведете свидетели, както божият закон повелява, очаквайте да получите същото наказание, което сте искали за другия...“[3])

Именно защото съдебното разследване според цитирания текст трябва да се извършва не чрез удари с бич по главата на обвиняемия, а чрез разпит на свидетели, именно затова е отменена като прекалено сурова и ненужна при новия съдебен процес процедурата по отношение на клеветниците, установена от Крумовото законодателство. Заслужава да се отбележи, че санкцията да се приложи същото наказание, което е било искано за обвиняемия, спрямо онзи, който неоснователно обвинява, се предвижда не само за страните по делото — за обвинителите, — но и за обикновените доносчици („шпионите“), които по начало не участват в наказателния процес. Това показва достатъчно ясно според мен, че ст. 2 ЗСЛ е отменила не само процедурата по отг. 86 от Responsa papae

---

[1] Латински извори, т. II, стр. 115 и 116.

[2] Вж. Златарски, Известието на Свида за Крумовото законодателство, История, I, 1, стр. 420.

[3] Вж. Тихомиров, Законъ Соудный людьмъ, стр. 142. Извънредно указателно е, че този текст липсва във византийската Еклога и че той е бил създаден от съст - теля на ЗСЛ.

Nicolai I, но и процедурата по отношение на „наковлаждащите“ по Крумовите закони. Ясно е следователно, че възприемането на християнството и на свързаното със същото ново християнско законодателство са довели до ново разбиране за същността и методите на съдебния процес и до нова регламентация на същите. Тази нова регламентация, осигуряващи по-ефикасни средства и методи за разкриване на престъпленията, е била от несъмнена полза за българската феодална класа — за укрепване и засилване на нейното класово господство.

4. Съществени промени са били извършени и в областта на наказателното право. От „Отговорите“ на папа Николай по запитванията на българите“ не проличава преди покръстването българското езическо право да е правело някаква разлика между престъпните деяния, извършени умишлено, и престъпните деяния, извършени по небрежност. Че е така, се вижда преди всичко от съдържанието на отговорите, които се занимават с въпроса, как следва да бъде санкционирано убийството. В Responsa papae Nicolai I има няколко текста, които се занимават с убийството и които не правят никакви разграничения между умишлените убийства, убийствата но небрежност и случайните убийства. Това са отговор 24, който говори за отцеубийството, отговор 26, който разглежда убийството на братя, сестри и сродници, отг. 27, който има пред вид хипотезата, че е бил убит другар на убиеца.[1]

Пропускът да се разграничат в „Отговорите“ умишлените убийства от убийствата по небрежност и от случайните убийства не може да се счита без значение. Ако папата в своите отговори не се е занимал с разграничение на умишлените, небрежните и случайните убийства, това е, защото такъв въпрос не му е бил поставен.

И в другите глави на Responsa подобен въпрос не се поставя. Напротив, знаем, че на онези, които зле са пазили българската граница (отг. 25), на онези, които са се явявали на бой с недобре приготвено оръжие (отг. 49), се е налагало смъртно наказание, без да се търси някаква вина.

Ето текстовете на тези отговори, които имат съществено значение за разбиране на наказателноправната система на езическа България. Отговор 25 гласи:

„Consuetudinis esse patriae vestrae perhibetis semper custodes inter patriam vestram et aliorum iuxta terminos invigilare; et si servus aut liber per eandem custodiam quocumque modo fugerit, sine omni intermissione custodes pro eo interimuntur.“

(Вие заявявате, че е по обичай на отечеството ви всякога пазачи да бдят на границата между вашето отечество и това на другите; и ако роб или свободен избяга по някакъв начин през тая същата стража, то незабавно вместо него се избиват пазачите.)

В отговор 40 четем:

---

[1] Отг. 24: Quid parricida, id est qui patrem vel matrem occidit vel etiam qui fratrem aut sororem interficit, pati debeat, leges indicant.

Отг. 26: De his qui proximum, id est consanguineum suum, ut est frater, consobrinus aut nepos, trucidaverint, venerandae leges proprium robur obtineant.

Отг. 27: De his qui socium suum morti tradiderint, id ipsus quod supra decernimus. Вж. Латински извори, II, стр. 85, 86, 87.

„Consuetudinem patriae vestrae perhibetis inesse, ut, priusquam ad pugnam progredimini, mittatur a dominatione vestra fidelissimus et prudentissimus vir, qui cuncta arma et caballos et quae necessaria pugnae existunt consideret; apud quem inutiliter praeparata inventa fuerint, capite punitur.“

(Вие заявявате, че има обичай в отечеството ви да се изпраща от вашия господар, преди да пристъпите към сражение, един преверен и преблагоразумен мъж, който да прегледа всички оръжия, коне и вещи, които са необходими за сражение; (оня) у когото се окажат недобре приготвени, се наказва със смърт.)[1]

Всички цитирани по-горе текстове установяват, че според наказателното право в езическа България извършителят на едно неправомерно деяние се е наказвал поради причинения от него противоправен резултат, без да се търси някаква вина.

Съвсем иначе се поставя въпросът за наказателната отговорност в Законъ Соудный людьмъ. Според ст. 15

„иже за ѥтеры вражды. ли разъграблениѥ дѣлѧ имениꙗ, огнемь вжагаѥть храмы. аще въ градѣ да огнемь съжагають и аще ли въвсили вселѣ мечемь да оусѣкають и а по цркъвьномоу законоу к по҃ ві҃ лѣ҃ предаѥтьсѧ . . .“

(Който за някаква вражда или за разграбване на имот запали сгради, ако е в град, да го изгорят на огън, ако ли е в село, да го посекат с меч, а по църковния закон се предава на пост 12 години. . .)[2]

Няма съмнение, че строгата санкция, която предвижда този текст на закона, се отнася само до умишления палеж, или — както казва законът — за палежа, извършен „за някаква вражда или за разграбване на имот“. За палежа по небрежност същият текст на закона предвижда друга, много по-лека санкция (обезщетение), а подпалването, което е станало случайно, обявява за ненаказуемо.

Вижда се следователно, че възприетото след покръстването право поставя наказателната санкция за палеж в зависимост от проявената от подпалвача вина. Тази промяна в критерия за налагане наказателните санкции е била от несъмнена полза за укрепване и развиване на феодалните отношения, защото е давала възможност да бъдат наказвани сурово тъкмо тези нарушители на закона, които са представлявали най-голяма опасност за реда и сигурността на феодалното общество. Конкретно, що се отнася до палежа, трябва да се каже, че той е бил много опасно оръжие на противниците на господствуващата феодална класа по време на остри социални конфликти, каквито са се разразили и в първата българска държава по време на покръстването и непосредствено след това. При примитивната техника на онова време, когато пожарите мъчно са били ограничавани, подпалвачът, действуващ умишлено „за някаква вражда или за разграбване на имот“, е могъл да нанесе големи материални щети, да заплаши сериозно сигурността на феодалната собственост. Ето защо единствено за умишления палеж съставителят на ЗСЛ предвижда по начало смъртно наказание. Но тази крайно сурова санкция е налагала, от друга страна, ясно да се отграничат подпалвачите, действуващи умишлено, от тези, които чрез своята небрежност са предизвикали пожар. Пожарите, допуснати по небрежност, общо взето, далеч не са представлявали същата опасност за феодалната собственост, като онези, които са били предизвикани умишлено, и което е по-важно, съвсем не е било възможно подпалвачите по небрежност да бъдат включени в категорията на особено опасните за феодалното общество люде, каквито са били извършителите на умишлен палеж.

---

[1] Латински извори, II, стр. 85—86; 91; изразът „arma inutiliter praeparata“ „трябва да се преведе „оръжия не добре приготвени“, а не „оръжия немарливо приготвени“, както превежда Дечев, тъй като „inutiliter“ не включва в своето съдържание някаква вина.

[2] Тихомиров, ц. с., стр. 50.

Не по-малко сполучлива от гледище интересите на феодалната класа е промяната, изразяваща се в засилване наказателната санкция по отношение на рецидивистите. От „Отговорите“ на папа Николай не личи в езическото право на първата българска държава да е била правена някаква разлика в наказанието на крадците, които са извършили кражба за първи път, и на онези, които са откраднали втори, трети път и т. н. В два от отговорите на папа Николай — 31 и 32 — се говори за кражба, без да се споменава за някакъв рецидив. От текста на „Отговорите“ личи обаче, че наказанието, което се е налагало на крадците, е било твърде сурово. В отг. 31 четем:

„Circa fures animalium si non misericordia, saltem legum edicta serventur.“

(Спрямо крадци на животни, ако не състраданието, то поне постановленията на закона да се спазват.)[1]

В този смисъл е формулиран и отг. 32:

„Similiter de his qui virum aut feminam rapuerint, permitimus.“

(Същото допускаме и спрямо ония, които отвлекат мъж или жена.)[2]

Смисълът на папските отговори става достатъчно ясен, като се свърже техният текст с текста на Крумовите закони, според които на крадците трябвало да бъдат пречупвани пищялките на краката.[3]

Би трябвало да се приеме следователно, че в езическа България на крадците е било налагано членовредително наказание без оглед на това, дали те са се провинили в извършването на първа, втора, трета кражба. Друго е разрешението, което ни дава ЗСЛ. Според ст. 26: иже чюжемоу стадоу. ꙗкоже загонениѥ творить. въ пьрвоѥ се створь да тепетьсѧ. второѥ же ѡ землі посылаѥтсѧ. третиѥ ѥже да продаѥтьсѧ· нъѥлико възвратить все, ѥлико боудеть загналъ.

(Който откарва чуждо стадо, като извърши това за първи път, да се бие, за втори — да се изгони от земята, за трети — да се продаде, но като възвърне всичко, което е откарал.)[4]

Вярно е, че текстът на ЗСЛ има пред вид един специален вид кражба, който, изглежда, е бил доста разпространен сред занимаващите се с животновъдство жители на Средновековна България. Но принципът, на който почива този текст — рецидивът при кражбата да се наказва много по-строго от първата кражба, е общ принцип на феодалното право, който намира широко приложение в Еклогата и Земеделския закон (византийска Еклога, титул XVII, ст. 11, славянска Еклога, тит. XVI, ст. 34; Земеделски закон, ст. 68). Обяснимо е защо законодателят предвижда засилено наказание за рецидива — рецидивът е много по-опасен за сигурността на феодалната собственост и за сигурността на господствуващата феодална класа; въобще рецидивистът е много по-опасен от онзи, който извършва кражба за първи път. Затова, докато според възприетото след покръстването право наказанието за първа кражба е смекчено, наказанието за упоритите рецидивисти си остава твърде сурово.[1]

---

[1] Латински извори, т. II, стр. 87.

[2] Цит. съч., ц. м.

[3] Златарски, Известието на Свида за Крумовото законодателство, стр. 423. Срв. и С. С. Бобчев, Крумовото законодателство, Известия на Историческото дружество в София, кн. II (1906), стр. 10 и сл.; Н. П. Благоев, Крумовите закони, Сп. на Юридическото дружество в София, год. IV, кн. 7 и 8, стр. 308 и сл.

[4] Тихомиров, Законъ Соудный людьмъ, стр. 151. Срв. и В. Ганев, Законъ Соудный людьмъ, правно-исторически и правно-аналитични проучвания, София, 1959, стр. 548.

5. Една от най-съществените промени в правото на първата българска държава след покръстването на българския народ е извършена в областта на престъпленията срещу половия морал. От Responsa Nicolai I papae ad consulta Bulgarorum знаем, че в езическа България многоженството е било разрешено. В отг. 51 четем:

„Si liceant uno tempore habere duas uxores, exquiritis; quod si non licet, scire cupitis, apud quem inventum fuerit, quid exinde facere debeatis."

(Питате, дали е позволено да имате едновременно две съпруги и ако това не е позволено, желаете да знаете какво трябва да сторите с оня, у когато това бъде открито.)[2]

Обстоятелството, че преди покръстването многоженството е съществувало като явление, което се е считало позволено и напълно редно, е едно важно указание за голямата разлика между обичаите и морала, уреждащи отношенията на половете в езическа България, и тези религиозни и канонически правила, които са били установени от християнската църква. Това указание не е единствено. Целият бит на езическа България, който прозира в предисловията на папските отговори, се намира в голямо несъответствие с принципите на половата нравственост, установени от християнската религия и нейните канони. Затова във всички свои отговори папа Николай изразява несъгласие с това, което дотогава се е практикувало от българите.

Би могло да се каже следователно, че и тук, в областта на половия морал, между „старото" и „новото" е съществувала истинска пропаст. Крайно взискателният по отношение на половия морал режим, установен от християнската църква, по всичко личи, е бил непознат и дори неразбираем за езическа България. Ограниченията за сключване брак с лица, намиращи се в твърде далечно кръвно родство, ограниченията за брак с лица в „духовно" родство (създадено чрез акта на кръщението, между кръстниците и кръщелниците), ограниченията за брак с лица, намиращи се в родствена връзка по „сватовство" (създадена между родствениците на ония, които са сключили християнски брак), всичко това е било твърде далеч от бита на езическа България. Към това трябва да се добави непонятното за всеки езически морал напълно отрицателно отношение на християнската църква към всяка плътска връзка, която не почива на законен брак.

За да бъде наложен новият християнски морал сред новопокръстения български народ, наред с проповедите на християнското духовенство, наред с разяснителната работа на църквата нужно е било да бъдат установени наказателни санкции срещу неговите нарушители. Такива наказателни санкции са съществували във византийското право. Оставало е само съставителят на ЗСЛ да възприеме това, което Еклогата е узаконила по отношение на кръвосмесителите, многоженците, насилниците, съблазнителите, развратниците.

---

[1] Засилването на наказателната санкция за упоритите рецидивисти — при трета кражба — е ясно изразено в Земеделския закон. Според него третата кражба се наказва с ослепяване (ст. 68).

[2] Латински извори, т. II, стр. 99.

Но тъкмо тук са се явили най-големите мъчнотии. Интересите на феодалната класа са изисквали новият християнски морал да бъде наложен. Този нов морал, почиващ върху провъзгласяването на брака за тайнство и пълното ограничаване на извънбрачните връзки, е давал огромна власт в ръцете на християнската църква, а тази власт в последна сметка е била в интерес на господствуващата феодална класа, тъй като християнската църква е била най-важният идеологически крепител на феодалния строй.

Но християнският морал е трябвало да бъде наложен на едно общество, което е имало други обичаи, други понятия, други преценки за морала и за отношенията между половете. Ето защо налагането на християнския морал не е могло да стане чрез просто и грубо насилие. Ако упоритите противници на християнската религия и на християнския морал е трябвало да бъдат строго наказани, заблудените и неразбиращите е трябвало да бъдат поправяни. Затова съставителят на ЗСЛ в много случаи е променил екложните санкции. Той е отменил някои много тежки наказания, предвидени в Еклогата. Така например за кръвосмесителите Еклогата предвижда смъртно или членовредително наказание (виз. Екл., т. XVII, ст. 33). Съставителят на ЗСЛ заменя това строго наказание с едно просто разлъчване на провинените (ЗСЛ, ст. 12), имайки пред вид, че установената от закона санкция ще засегне и браковете, сключени преди покръстването, при сключването на които не са били в сила строгите ограничения на християнското каноническо право.[1]

Освен това съставителят на ЗСЛ в определени случаи — където това е било по негова преценка уместно — е смекчил строгите екложни санкции чрез въвеждане на епитимийни (църковни) наказания, изразяващи се в налагане на продължителен пост и покаяние в тежест на провинения. Смекченията, които е наложил съставителят на ЗСЛ, са направени по два начина. В едни случаи той чисто и просто е заменил екложното телесно наказание с църковна епитимия. Така например на блудствуващия с чужда робиня, ако е сиромах, според ЗСЛ следва да се наложи вместо телесно наказание — епитимийно наказание — 6-годишен пост (срв. виз. Екл., т. XVII, ст. 22 и ст. 5 на ЗСЛ). В други случаи той предоставя на съда да извърши заменянето на установеното от Еклогата строго телесно наказание с църковна епитимия. Такива са случаите на блудство на калугер (ст. 6), женитба на кръщелник с кръстница (коупетра) (ст. 7), съвъкупление с девствена девица, ненавършила 20 (касае се вероятно за грешка в цифрите — написано е К҃—20 вместо ı҃г — 13 години — ст. 10) и умишлен палеж (ст. 15). В едни случаи в текста на ЗСЛ е казано, че по светския закон трябва да се наложи определено наказание, а по църковния закон трябва да се наложи друго наказание. Например в ст. 7 четем

---

[1] М. Андреев, Нови проучвания и нови теории, стр. 36 и 37.

„иже коупиⷮробу свою поиметь женѣ себе по законоу.
людьскомоу носъ има обѣма оурѣзають и разлоучити
ꙗ а по цр҃квьномоу законоу разлоучити ꙗ и въ поⷭ҇
еі҃ лⷮѣ да даѥтасѧ . . .“

(Който своята кръстница (купетра) си вземе за жена, по светския закон и на двамата да отрежат носовете и да ги разлъчат, а по църковния закон — да ги разлъчат и да им наложат пост 15 години).[1]

В други случаи, след като е установил определено наказание — смъртно наказание или продаване на виновния в робство, — съставителят на ЗСЛ отбелязва, че по църковния закон трябва да бъде наложено друго — епитимийно наказание. В ст. 10 например е казано:

„приложисѧ въздѣващиисѧ преже времене к лѣтъ
да продаѥтьсѧ съ всѣмь имѣниѥмь своимь и ѿдаѥтьсѧ
дв҃ци. по цр҃квьномоу же законоу ноужю створивы и
наречен҄ѣи за моужь вси соуть повиньни и постоу з҃
лⷮѣ . . .“

(Който се съвъкупи с девствена (девица) преди двадесетата ѝ година, да се продаде с цялото си имущество и (то) да се даде на девицата; по църковния закон извършилите насилие над годеница, всички подлежат на пост 7 години.)

Тези формулировки са дали основание на някои автори[2] да поддържат, че светското и духовното наказание са се налагали едновременно, кумулативно. Достатъчно е обаче да се прочете внимателно текстът на ЗСЛ, за да се види, че това тълкуване е съвсем неправилно.

В цитирания малко по-горе текст, който предвижда наказателни санкции за кръщелник и кръстница, които са встъпили в брак, е казано изрично, че по светския закон те трябва да бъдат подложени на членовредително наказание — отрязване на носовете и да се разлъчат, а по църковния закон трябва да бъдат разлъчени и да им се наложи пост 15 години. Повтарянето на санкцията „разлъчване“ не би имало никакъв смисъл, ако светското и духовното (епитимийно) наказание са се налагали едновременно, кумулативно. Напротив, повтарянето на санкцията „разлъчване“ е не само понятно, но и съвсем необходимо, ако светското и духовното наказание са били налагани алтернативно, сиреч ако епитимийното наказание се е налагало вместо светското наказание. Че светските и епитимийните наказания, предвидени в ЗСЛ, в много случаи са били налагани алтернативно, сиреч че епитимията се е налагала вместо светското наказание, проличава още по-ясно от разпоредбата на ст. 15, според която извършилият умишлен палеж е бил наказван със смъртно наказание, но „по църковния закон“ трябвало да бъде предаден на 12 години пост. Не е нужно надълго да се разисква очевидната истина, че едновременното приложение на тези две наказания е било абсолютно невъзможно.

---

[1] Тихомиров, Закон Соудный людем, стр. 144, 145. Относно допуснатата в текста на Румянцовския препис грешка „коупитробу“ вместо „коупетроу“, вж. Тихомиров, ц. с., стр. 106.

[2] Вж. H. F. Schmid, La legislazione byzantina e la pratica giudiziaria occidentale nel piu antico codice slavo, Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto. Verona, 1948, I, p. 395 s.

Трябва да се изтъкне най-сетне, че и продажбата на провинения в робство (ст. 10 ЗСЛ) подобно на смъртното наказание не може да се съгласува с епитимийната санкция, тъй като е съвсем недопустимо от гледище на наказателната политика на феодалната държава строгото наказание, предвидено за блудствуващия с малолетна да бъде отложено с цели седем години, докато се изпълни църковната епитимия. Такова едно разрешение впрочем би било в пълно противоречие и със самото епитимийно наказание, с неговата цел, защото би означавало, че тъкмо тогава, когато виновният чрез продължителен пост и молитва е измолил опрощение на своя грях, тъкмо тогава той трябва да бъде наказан с едно от най-суровите светски наказания — продажба в робство.

Казаното дотук показва — струва ми се, че епитимийното наказание в отбелязаните по-горе случаи не се е налагало едновременно със светското, но че то е било едно смекчение на светското наказание, което съдът е могъл да направи тогава, когато по негова преценка провиненият заслужава снизхождение.

Но какво заключение би трябвало да се извади от факта, че при някои особено тежки провинения (например изнасилване на девствена девица в пусто място, където няма кой да помогне на пострадалата — ст. 9 ЗСЛ) ЗСЛ не предвижда въобще епитимийно наказание, че при други тежки провинения (палеж, съвъкупление с малолетна, блудство на калугер, женитба на кръщелник с кръстница) този закон установява възможност светското наказание да бъде заменено с епитимия и че по начало само при най-леки от гледище на тогавашния морал провинения — блудство с робиня „безчинница“ или с чужда робиня — предвижда направо епитимийно наказание? Според мен от този факт трябва да се извлече заключението, че съставителят на ЗСЛ е приложил диференциран подход към нарушителите на новата християнска религия и на новия християнски закон, за да може, като накаже сурово опасните противници на новия обществен ред, да привлече към последния разкаялите се и заблудените и по този начин да допринесе за неговото окончателно утвърждаване. Всичко това показва, че и смекчаването на наказателната санкция чрез епитимийните наказания е било средство за укрепване на установения в България феодален строй.

Вижда се следователно, че и възприетото след покръстването право наред с християнската религия, наред с други някои елементи на византийската култура е допринесло за утвърждението и развитието на феодалните отношения в българските земи.

ДВА ЛАТИНСКИ ИЗВОРА ЗА ЖИВОТА И ДЕЛОТО НА КИРИЛ ФИЛОСОФ

АЛЕКСАНДЪР МИЛЕВ

Сведения за живота и делото на двамата солунски братя Кирил и Методий черпим от старобългарски, византийски и латински извори. Първи по значение от старобългарските извори са Панонските легенди или т. нар. още Пространни жития: Житие на Кирил (КЖ) и Житие на Методий (МЖ).[1] Известно е, че византийските хронисти, които са били съвременници на братята, а и ония, които са живеели след тях, но са писали за деветия век, не споменават нищо за славянските първоапостоли и просветители. Едвам през XI в. охридският архиепископ Теофилакт Български в своето „Пространно житие на Климент Охридски"[2] отделя от двадесетте и девет глави първите шест за делото на Кирил и Методий. През XIII в. друг охридски архиепископ, Димитрий Хоматиан, пише „Кратко житие на Климент Охридски" и дава малко сведения за двамата братя.

Дейността на Кирил и Методий сред славяните е протекла предимно между западните славяни. Те са били под непосредственото ръководство и влияние на Западната църква в тамошната им дейност, която признавала само латинския език за богослужебен в нейните църкви. Впрочем по онова време латинският език бил книжовният език в Западна Европа. Ето защо твърде естествено е да има писмени документи и жития на латински език за Кирил и Методий. Такива произведения, казано общо, има сравнително немалко: папски писма, послания и були, църковни служби и късни поучения и синаксари. Особено място заемат обаче два латински извора: „Писмото на Анастасий Библиотекар до велетрийския епископ Гаудерик" и „Италианската легенда". Те са важни преди всичко за това, че са твърде стари и стоят в пряка връзка с лица, които са общували лично с Кирил и Методий.

Макар че тия две латински съчинения са известни на науката, заслужава отново да се спрем върху тях, защото „Италианската легенда"

---

[1] Ал. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I ч., 1920 г. Кирилово житие (29—67 стр.), Методиево житие (81—97 стр.). За преписите на КЖ и за тяхното състояние дават сведения Ст. Стоянов — М. Янакиев, Старобългарска христоматия, II изд., 1960 г., стр. 3.

[2] Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, БАН, 1966. Дадени са сведения за ръкописите, гръцкият текст, паралелен превод на български език и обяснения.

(ИЛ) беше издадена през 1955 г. по нов препис, който отстранява някои от недоразуменията, пораждани от печатания текст през 1668 г. В „Писмото“ пък на Анастасий има сведения, които са получени направо от Кирил и от митрополит, очевидец и свидетел на дейността на братята в Херсон. Сведенията в „Писмото“ осигуряват доверие към други писмени извори, които говорят за Константин-Кирил.

I

Писмото на Анастасий Библиотекар до велетрийския епископ Гаудерик стана известно на науката сравнително късно. Неговият ръкопис е запазен в препис от XIV в. и е намерен през 1844 г. от църковния историк проф. Хайне в манастира Алкобаз в Лисабон. Хайне оставил цялата си архива в наследство на брат си, който бил професор също по църковна история в Хале. Нито един от двамата братя не използувал този ценен и важен ръкопис. След смъртта на втория брат той попада в ръцете на мюнхенския професор-историк Дьолингер. Едвам след като и този притежател на ръкописа умира, мюнхенският професор Фридрих го публикува през 1892 г. и го направи достояние на науката[1] почти 48 години след намирането му. На следната година Ягич издаде латинския текст с превод на руски език и обстоен коментар на съдържанието.[2] Оттогава латинският текст е преиздаван много пъти. За нашия читател са достъпни публикациите у Ал. Т.-Балан и в „Извори за българската история“, където е даден и паралелен български превод от автора на тия редове.[3]

Анастасий Библиотекар е много интересна личност от папския двор през втората половина на деветия век. Станал твърде рано презвитер-кардинал — една висока и важна длъжност в църковната йерархия на Католическата църква, той е трябвало на два пъти да напуска Рим като изгнаник, да бъде лишаван от сан и помилван, да бъде обявяван за папа и отново да търси папско снизхождение и благоволение, докато след смъртта на папа Николай I (края на 867 г.) бива назначен за папски библиотекар от Адриан II. Терминът „библиотекар“ може да подведе съвременния читател, ако му се даде съдържание, което има сега. Титлата библиотекар в онова време е между висшите и отговаря на хартофилакс в Цариградската патриаршия. Кирил е бил назначен за библиотекар на патриарха при великата църква „Св. София“, когато отказал да се ожени.[4]

---

[1] J. Friedrich, Ein Brief des Anastasius Bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Veletri über die Abfassung der „Vita cum translatione Clementis papae“. Eine Quelle zur Cybillus- und Methodius-Frage, в Sitzungsberichte der bayerichen Akademie der Wissenschaften, Hist. Klasse, München, 1892 J. S. 393—442.

[2] И. В. Ягичъ, Вновь найденное свидетельство о деятельности Константина философа, первоучителя славян св. Кирилла, в Приложение к LXXII-му тому записок Император. академии наук, № 6, 1893. Същото и в отделен отпечатък.

[3] Извори на българската история, т. VII, София, 1960, стр. 183—277. Дадени са всички места от съчиненията и писмата на Анастасий, които имат отношение към нашата история. Към латинския текст има български превод. Текстът и преводът на „Писмото“ са от стр. 203 до 207.

[4] Кирил бил библиотекар на великата църква в Цариград „Св. София“, след като е бил ръкоположен за свещеник. Библиотекарят е трябвало да има дяконски или свещенически сан, за да може да чете евангелието по време на богослужение (Кирилово житие гл. IV, у Балан, стр. 34).

Библиотекарят завеждал папската архива и канцелария и принадлежал към висшите църковни сановници. Тая длъжност Анастасий е заемал почти до края на живота си — през 879 г. има вече друг библиотекар. Благодарение на тая си длъжност и на доброто знаене на гръцки език Анастасий бил зачитан от папата и от светската власт. Той бил изпращан на няколко пъти с важни политически и църковни поръчения в Цариград. Немският император Людовик II го изпратил при византийския император Василий Македонянин, за да уреди сгодяването на немската принцеса Ирменгарда с византийския принц Константин. Анастасий бил в приятелски връзки с реймския архиепископ Хикмар, един от видните културни, духовни и политически водачи на времето, познавал се с Фотий, който пък играел важна роля в църковния и политическия живот на Византия. Докато Анастасий се намирал в Цариград с политическа мисия през 869 г., там заседавал църковен събор, признаван от Римската църква за вселенски (осми вселенски събор). На този събор е разглеждан и въпросът за Българската църква. Папските делегати на събора използували услугите на Анастасия, понеже той знаел добре гръцки език. Заедно с тях той присъствувал на последното заседание на събора и получил препис от протоколите. Към тях той написал увод и ги превел на латински език. Оригиналите са загубени, а е запазен тоя превод; протоколите са важен извор за нашата история.

Анастасий Библиотекар се познавал с Кирил и Методий. Няма съмнение, че при тяхното отиване в Рим към края на 867 г. той е бил във връзка с тях, понеже е бил един от видните римски сановници. Кирил е общувал с този римски духовник, който е знаел гръцки и с него е можел да говори свободно на този език. Между двамата се е завързала дружба и близки отношения, което личи от няколкото писмени ласкави отзиви на Анастасия за Константин-Кирил. Анастасий пише в едно писмо до папа Адриан II за противопоставяне на Константин на Фотий: „Когато той [Фотий] беше упрекнат от философа Константин, мъж с голяма святост и негов интимен приятел.“[1] В писмо пък до Карл Плешиви се изказва за Кирил така: „Велик мъж и учител с апостолски живот, философът Константин.“[2] Положителните отзиви за него обаче са най-много в „Писмото“.

Писмото е разделено на пет глави. В първата Анастасий посочва причините, поради които велетрийският епископ Гаудерик заляга така много за почитането на Климент, един от първите римски папи.[3] На първо място стои традицията на църквата във Велетри, където Климент се почитал много и където има храм, посветен на неговото име. Поради тази си почит към светеца Гаудерик му издигнал молитвен дом в Рим и изразходвал всичките си лични средства за това. Поръчал на опитния дякон Йоан да опише делата на Климентовия живот. „Ти имаше желание и на мене, недостойния, да възложиш да преведа на латински език, ако бих намерил нещо у гърците за същия светец."[1] На латински език вече имало книги за подвизите на Климент, та оставало да се преведат на този език ония неща, които Константин, философ от Солун, мъж с апостолски живот, неотдавна е написал за намирането на мощите. „Макар... същият премъдър мъж... да премълчава името си" в своята кратка история (storiola), „аз искам да ти съобщя накратко това, което сам той разказваше обикновено със следните думи."[2]

---

[1] Qui cum a Constantino philosopho magnae sanctitatis viro fortissimo eius amico increpatus fuisset (Извори на българската история, т. VII, стр. 195).

[2] Vir magnus et apostolicae vitae praeceptor Constantinus philosophus (Извори за българската история, т. VII, стр. 207).

[3] Той е третият римски папа след Лин и Анаклет. Произхождал от знатен род, станал рано християнин и римски епископ, но бил изпратен на заточение, понеже не се отказал от християнството. В Херсон бил наказан пак за проповед на новото учение, като го хвърлили в морето с привързана за него котва.

Втората глава предава свободно разказа на Константин-Кирил, който е слушал Анастасий Библиотекар. Кирил бил изпратен при хазарите и в Херсон[3] намерил жители, които не помнели нищо за Климент, престанало да става ежегодишното чудо с отливите, които откривали тялото на светеца за поклонение. Храмът и ковчегът били затрупани с пясък. Целият разказ е издържан в агиографски стил. Следващата глава започва с думите: „Тези неща разказваше този толкова велик и истински философ."[4] След това Анастасий съобщава, че по време на църковния събор в Цариград, когато там пристигнали папски пратеници да участвуват в него, по същото време и той сам се намирал там по друга работа. Тогава той си спомнил за поръчката на епископ Гаудерик и се заловил да узнае „цялата истина по този въпрос от Митрофан, известен със своята святост и мъдрост мъж, предстоятел на Смирненската митрополия."[5] Митрофан бил изпратен от Фотий на заточение в Херсон и бил очевидец на откриването на мощите. Той съобщил на Анастасий, че Константин често отивал в Херсон от хазарите, при които го изпратил император Михаил. Константин разпитвал за Климент и неговите мощи, но никой нищо не можел да му каже. Затова се обърнал към молитвата, та по такъв начин да ги открие — житиен маниер. Константин насърчил местния епископ, клира и народа: „Той им показал и прочел какво разказвали много книги за мъченичеството, чудесата и писанията на блажения Климент, а особено какво се говори за постройката на храма, който се намирал наблизо до тях, и за положението на самия Климент в него."[6] Започнало търсене по начин, „който в последователен ред сам философът е описал в историческия разказ. Това ни разказа споменатият Митрофан."[7]

Четвъртата глава започва с известие, че в гръцките училища се пее това, което дивният философ тържествено написал по случай откриването на мощите. „Но има и две негови съчинения, а именно „Кратка история" и „Похвално слово", преведени от нас на език, който е твърде груб."[8]

---

[1] Quoque mihi exiguo ut si qua de ipso apud Graecos invenissem Latinae tradere linguae, saepe iniungere voluisti (стр. 4 у Ягич).

[2] Quae Constantinus Thessalonicensis philosophus, vir apostolicae vitae, super eiusdem reliquiarum beati Clementis inventione paulo ante descripsit. Idem sapientissimus vir tacito nomine suo in storiola sua qualiter acta sit strictim commemoret. Ego tamen, quae hinc ipse his verbis enarrare solitus erat compendio pendam (стр. 5).

[3] Вероятно днешният гр. Керч.

[4] Haec quidem ille tantus ac talis revera philosophus.

[5] A Metrophane, viro sanctitate et sapientia claro, Smirneorum metropoleos praesule, omnem super hac veritatis certitudinem discere.

[6] Ostensoque ac recitato quid de passione quidve de miraculis, quid etiam de scriptis beati Clementis et praecipue quid de templi siti penes illos structura et ipsius in ipsa conditione librorum numerositas commendabat (стр. 7 у Ягич).

[7] Ipse philosophus in historica narratione descripsit. Huc usque praedictus Metrophanes.

[8] Sed et duo eius opuscula praedicata, scilicet brevem historiam et sermonem declamatorium unum, a nobis agresti sermone et longe ab illius facundiae claritate distante translata.

Анастасий съобщава на Гаудерик, че му изпраща латинския превод на тѝя съчинения на Константин, а химна — в оригинал, понеже мъчно би го превел в „подходяща и съзвучна хармония на музиката.“[1] Анастасий изказва готовност да направи превод и на химна, ако това поиска изрично епископ Гаудерик.

В последната глава авторът известява своя адресат, че папа Климент е написал неща, които са загубени. За тях се споменава от атинския епископ Дионисий Ареопагит и от Йоан Скитополски. Книгите на Дионисий вече са преведени на латински и се намират в ръкопис, а там се говори и за загубените произведения на Климент. „Как обаче са пренесени в Рим мощите на приснопаметния Климент... от често споменавания философ и къде са били поставени, смятам, че не е необходимо да пиша, понеже и ти като очевидец добре знаеш това.“[2]

Важността и значимостта на този документ лежи преди всичко в неговата древност и контемпоралност на Константин-Кирил. Авторът не само е съвременник на Кирил, но и негов личен познат. Той го е слушал да разказва за своята дейност като византийски пратеник и в цяла глава предава със свои думи разказ за откриването на мощите в Херсон. Вторият му осведомител е митрополит Митрофан, който пък е бил в Херсон по времето, когато там е бил Кирил и е търсел мощите. Цялото писмо е построено върху сведения, които идват от първа ръка и носят явни белези на научно дирене. Тук не става и въпрос за възможността да се запазят мощи в продължение на векове, защото в онова време хората са вярвали в тия неща.

Кирил е философ, досточтим и мъдър мъж. Авторът го споменава винаги с подчертана почит. За нас е много ценно също и известието на Анастасий, че Константин-Кирил бил твърде скромен и не обичал да се споменава името му или да се подчертават негови заслуги. Негови съчинения са оставени без подпис, като сам е премълчавал името си (tacito nomine suo; quae praedictus philosophus fugiens arrogantiae notam referre non passus est).

Анастасий съобщава за три произведения на Константин, написани по повод откриването на мощите на Климент. Те са писани на гръцки език (херсонската мисия е завършила към 861 г.). Първото е химн, който се е пеел и в училищата. Другите две са „Кратка история“ (Brevis historia или Storiola) и „Похвално слово“ (Sermo declamatorius), които Анастасий е превел на латински език. Трябва да се съжалява, че до днес не е намерен нито гръцкият им оригинал, нито пък латинският им превод.

В КЖ при краткото съобщаване за намирането на мощите на Климент от Кирил в Херсон се подчертава, че за това откривателят е писал специално: ꙗкожє пишєть вь обрѣтєнии ѥго.[3] Това е ново свидетелство, че Кирил е писал за намирането на мощите.

През 1856 г. проф. А. Горски публикува в „Москвитянин“ един старобългарски ръкопис под заглавие „Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историчьскоую имоуще бесѣдоу". Ръкописът е от XVI в. и е поместен във великие Четьи минеи на митрополит Макарий.[1] Текстът е твърде неясен, мъчно разбираем, на места объркан поради несполучливия превод от гръцки и поради неграмотно преписване. Върху него са работили мнозина. Още веднага след публикуването му се правят догадки, че в него трябва да се вижда произведение на Кирил Философ. Такива изказвания има и от Шафарик, и от Бодянски, и от други. Но едвам след публикуването на „Писмото на Анастасий Библиотекар до епископ Гаудерик" (1892 г.) се установи, че в „Слово" е даден превод на Кириловите произведения „Кратка история" и „Похвално слово", писани по случай откриването мощите на папа Климент. Това убедително доказа Ю. Трифонов, който издаде критически текста на „Слово..." и направи единствения хубав превод на български език, като разгледа езиковедски текста въз основа на известните тогава ръкописи и публикации.[2] Ал. Теодоров-Балан дори смята, че в последната глава на „Слово" се крие Кириловият химн.[3]

---

[1] Nec aptam nec sonoram cantus harmoniam redderet.

[2] Qualiter autem reliquiae ispius semper memorandi Clementis crebro dicto... philosopho in Romam delatae atque reconditae sunt, non necesse habeo scribere, cum et ipse inspector factus non nescias (стр. 8 у Ягич).

[3] Глава VIII (стр. 42 по изданието на Балан).

Анастасий не намира за нужно да пише как е станало пренасянето на мощите в Рим и къде са поставени, защото епископ Гаудерик знае сам за това. Така ние имаме свидетелство, че Гаудерик е бил между посрещачите на братята и носените от тях мощи, вземал участие в церемониите при полагане на мощите в храма и т. н. А това известие стои в тясна връзка с известия на други извори за нашите просветители, в които се подчертава, че същият епископ е взел участие в ръкополагането на някои от учениците на Кирил и Методий за свещеници и дякони.

Краткото писмо на Анастасий ни дава, както се вижда, твърде важни сведения, които идват от първа ръка и затова са ценни и служат за мерило на истината на други извори.

II

„Италианската легенда"[4] е сравнително немалка по обем. Още при първите печатни издания е разделена на дванадесет глави. Тя разказва за намирането на мощите на Климент, римски папа. Понеже Константин-Кирил ги е намерил и пренесъл в Рим, отделено е място за неговата биография, доколкото това е необходимо за изясняване на съдържанието.

В началото се разказва, че във времето на византийския император Михаил „живял един мъж от благороден произход, роден в град Солун, на име Константин... заслужено наречен философ"[5]. Заведен от родителите си в столицата, там приел свещенически сан. По това време пристигнали пратеници от хазарите, които молили да им бъде изпратен проповедник, защото били притеснявани от евреи и сарацини (= мохамедани). Императорът, след като се посъветвал с патриарха, изпратил Константин, „понеже напълно вярвал в неговата мъдрост и красноречие“[1].

---

[1] Ал. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, ч. II, София, 1934, стр. 128—131, текст и обяснения).

[2] Ю. Трифонов, Две съчинения на Константина Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климента Римски, Списание на Българската академия на науките, 48, 1934, стр. 159—240. Текстът е отпечатан с паралелен български превод и обяснения (192—206).

[3] Ал. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, II ч., стр. 131, бел. към глава VII.

[4] Acta sanctorum, 1668, Martii, II, die nona, pp. 19—21. Достъпни за нашия читател са изданията на Ал. Теодоров — Балан, Кирил и Методи, II ч., стр. 196—200, и на „Извори за българската история", т. VII, стр. 294—302. Превод е печатан от Ал. Милев в сп. Духовна култура, год. 36, кн. 5—6, 1956, стр. 36—47, и в книгата Жития на свети Климент Охридски, 1961, стр. 135—153 (с увод и обяснителни бележки). В същата книга са посочени всички издания на латинския текст (стр. 135, заб. 1).

[5] Fuit quidam vir nobili genere, civitate Thessalonica ortus,. vocabulo Constantinus... veraci cognomine philosophus est appellatus. (Цитатите са взети от изданието на Ал. Т.-Балан.)

Във втората и третата глава се съобщава за пристигането на Константин в Херсон, който е близо до земята на хазарите. Той се позабавил там, за да изучи езика на херсонското население, и в същото време започнал да разпитва за мястото, където се намирал гробът на Климент. Никой обаче не знаел нищо за мъченика и за мястото, където имало храм и ковчег с тялото му. Поради чести нападения жителите били прогонени, повечето били пришълци и естествено не помнели старите предания. Агиографски е описано съдействието на бога за намирането на мястото и започването на разкопките, след като и тамошният епископ Георгий, духовенството и народът се помолили по внушение на философа.

В следващите две глави се описва намирането на мощите и „котвата, с която Климент бил хвърлен в морето“. Мощите били поставени в ковчеже (ракла), пренесени на кораб и посрещнати от жителите на Херсон начело с управителя Никифор. Дадени са подробности в житиен стил, като не са пропуснати песнопенията, молитвите и радостта на народа. В шестата глава авторът описва мисията при хазарите. „Със силата на своето красноречие споменатият философ освободил от заблудите всички ония, които лукавството на сарацините и юдеите било измамило.“ В знак на благодарност те предложили на Константин богати подаръци, но той „като истински философ се отказал от тях“ и помолил да освободят всички християни-пленници; те изпълнили молбата му и пленниците се върнали с него.

Когато Константин се завърнал в Цариград (861), пристигнали пратеници от моравския княз Ростислав (в Пражкия ръкопис стои Светополк), които съобщили на императора, че славянският народ се покръстил, но си нямали наставници и учители. Молели императора да им изпрати човек, „който да може съвършено да разясни на народа вярата, изискванията на закона [на християнското учение] и пътя към истината“. Императорът изпратил споменатия философ Константин и брат му Методий, като ги снабдил щедро с пътни разноски от своята каса. Славяните ги посрещнали много радушно, понеже узнали „че те носели със себе си мощите на св. Климент и Евангелие, преведено на собствения им език от споменатия философ“[2]. Там двамата братя се заели с работата, за която били изпратени: „учили децата им на азбуката, уреждали църковните служби[3] в продължение на четири години и половина. „Оставили там всички писания, необходими за църковното богослужение“. С това завършва седмата глава.

В осмата глава се говори, че папа Николай с радост научил за тая им дейност и наредил да ги повикат в Рим и двамата братя също с радост тръгнали, като „водили със себе си някои от своите ученици, които смятали достойни за епископски сан“[1]. В следващата девета глава се говори, че папа Николай починал и бил заместен от Адриан II. Този папа научил, че братята носели със себе си мощите на Климент, зарадвал се много и „излязъл с клира и народа изън града да ги посрещне и ги приел с голяма почит“. Следват съобщения за станали чудеса чрез мощите и за радостта на населението. „И така, като изказали голяма благодарност на споменатия философ за това толкова голямо благодеяние, те ръкоположили него и Методий за епископи, а други от техните ученици за свещеници и дякони.“[2] Това място в новонамерения ръкопис не говори за ръкополагане на Константин, както ще бъде посочено в следващите редове.

---

[1] Optime confidens de prudentia et eloquentia eius.

[2] Reliquias beati Clementis secum eos ferre audierant et evangelium in eorum lingua a philosopho praedicto translatum.

[3] Parvulos eorum docere litteras, officia ecclesiastica instruere.

В последните две глави се съобщава за смъртта на Кирил на 14 февруари, като преди това той приел името Кирил. Погребението станало в Рим, в църквата на името на св. Климент, макар че Методий в изпълнение на майчината си поръка искал да пренесе тялото на Кирил в родината. Папата дал съгласието си за това пренасяне, приготвили и специален ковчег, но народът, знатните и духовенството не се съгласили и затова Кирил бил погребан в Рим. Папата предложил своя гроб в храма „Св. Петър“, но Методий настоял да бъде погребан в църквата „Св. Климент“. Така и станало.

От съдържанието се вижда, че този латински документ ни дава интересни сведения за живота и делото на Константин-Кирил и съвсем малко за живота на брат му Методий. Понеже е напечатан още през 1668 г.[3] и по този начин е бил достъпен за образованите хора и за научните работници, то в продължение почти на два века се явява като важен извор за Кирил и Методий. Първият печатан текст е подготвен от Хеншен и Паперброх. Ние сега не сме в състояние да определим какво е участието на всеки един от тях в подготовката на текста за печат, макар че има известно предпочитане към първия: мнозина от славистите споменават само Хеншен. Изданието е подготвено за печат въз основа на препис от XVII в., даден им от абат Угели. Този ръкопис принадлежал на Дюшен. Издателите са го поместили в „Дела на светците“ за деветия ден на месец март, макар че паметта на Кирил се е честувала на 14 февруари, а на Методий на 6 април — дните на смъртта им. Изглежда, че на 9 март е била тачена паметта на двамата заедно, както у нас след време се установява 11 май. На една от страниците на ръкописа на Дюшен стои написано с ръка от по-късно време: ex cod(ice), qui est penes Jac(obum) Sirm(ondum) (от кодекса, който се намира у Яков Сирмонд). Установено е, че преписът не е правил Франсоа Дюшен, в чиято сбирка е ръкописът, а неговият баща Андре Дюшен. Мартинов[4] пръв се опитал да намери първоизвора на Дюшеновия ръкопис, но нямал успех. Едвам през 1954—1955 г. почти едновременно френският учен Марин

---

[1] Duxerunt etiam secum aliquos de discipulis suis, quos dignos esse ad episcopatus honorem recipiendum censebant.

[2] Multis itaque gratiarum actionibus praefato philosopho pro tanto beneficio redditis consecraverunt ipsum et Methodium in episcopos nec non et ceteros eorum discipulos in presbyteros et diaconos.

[3] Acta sanctorum, Martii, II, 9 die, pp. 19—21.

[4] P. Martinov, La Légende italique de SS. Cyrille et Méthode, Revue des questions historiques, 1884, p. 320.

Таден[1] и двамата боландисти Мейверт и Девос[2] откриват във Ватиканската библиотека оня ръкопис, от който е снет преписът на Дюшен.[3] Те установяват, че Сирмонд и Дюшен са направили преписи от този ръкопис и на това се дължат незначителните различия между тях.[4] И двата са късни преписи от XVII в. Точната датировка на кодекса от XII в. има твърде важно значение, защото имаше време, когато някои слависти смятаха, че ИЛ е късен документ от XIV в., както ще се види от следващите редове.

Както преписът на Дюшен, така също и ватиканският ръкопис са анонимни. Издателите Хеншен и Папеброх са написали на латински език предговор към текста. Те приемат за автор на ИЛ велетрийския епископ Гаудерик. Понеже историята на текста е свързана здраво с името на този църковен деятел, необходимо е да се кажат няколко думи за него.

Гаудерик е бил вече епископ към 868 г. и е починал през 898 г. Той бил епископ на гр. Велетри, където Климент Римски бил на почит и катедралната църква била посветена на него. В КЖ се говори, че при посещението на Кирил и Методий в Рим папата наредил на епископите Формоза и Гондрик (= Гаудерик) да ръкоположат някои от учениците на братята за свещеници и дякони.[5] Гаудерик бил член на папската курия, заемал отговорни длъжности и бил един от кардиналите. Участвувал в папската делегация за събора в Цариград през 869—870 г., ходил като пратеник при Людовик II през 873 г., по-късно бил изпратен при Карл Плешиви (875), подписал папската инструкция при възстановяването на Фотий през 879 г. Познавал се е добре с братята Кирил и Методий, защото е бил между ръководните духовници по времето, когато те са били в Рим. Допуска се, че лично е взел участие в службата, по време на която Методий бил ръкоположен за епископ след смъртта на Кирил. Когато били донесени мощите на Климент в Рим от Кирил и Методий, Гаудерик е взимал участие в официалните церемонии по тоя случай.[6] Това било за него и повод да засили своята почит към светеца и да се залови да напише книга за него. В Рим е имало вече книги за Климент, но епископ Гаудерик се обърнал към Анастасий Библиотекар да му преведе на латински език и други сведения за Климент, които той би намерил на гръцки език. От „Писмото на Анастасий...“ вече е известно какво той е намерил на гръцки език и какво е превел към 875 г., когато се бил върнал в Рим. Гаудерик не се заел сам да напише книга за Климент : той бил твърде зает и наредил на опитния писател дякон Йоан Химонид да напише книгата, като сам го улеснявал със събиране на сведения. Йоан обаче починал, преди да завърши книгата за Климент. Тогава Гаудерик се заел сам да я довърши. Той я разделил на три части и я посветил на новия папа Йоан VIII. От това съчинение е запазен ръкопис, който съдържа посвещението на Гаудерик към папата, цялата първа част и само отделни места от втората, и то мъчни за четене поради повреда на листата. От третата част не е запазено нищо в тоя ръкопис. В предговора епископ Гаудерик пише: „Сметнах за достойно да бъде събрано на едно място с божия помощ нещо за произхода и живота на твоя предшественик блажения Климент, мъченик и папа; също от какъв знатен род произхожда и как мъдро се е борил против идолите... понеже аз недостойният съм предстоятел на църквата на неповторимия Христов мъченик, която е във Велетри... за да стане той застъпник за моите грехове... За това преди време помолих дякона Йоан Химонид, твърде опитен мъж, да избере малко нещо от многото, което е прочел, и да събере неизвестното на мнозина и да го разкаже накратко. Той започна почтително да изпълнява моята молба... но господ го извика преждевременно във вечния живот. По внушение от бога аз усърдно и предано допълних това, което липсваше, и разделих събраното в три книги.“ В първата книга Гаудерик е поставил оная част, в която се говори за рода, отечеството, раждането, възпитанието, покръстването и дълбоката вяра на Климент. Във втората част са описани Климентовото знание и преуспяване в науката, достигането на епископски сан, неповторимото му влияние като епископ и смелата му борба против идолите. В третата книга „се погрижихме да съберем чудесата му, мъченията, получаването на мъченически венец и чудесата при връщането му в собствения му град след години.“[1] От този предговор-посвещение, който завършва с традиционно ласкателно обръщение към папата, се вижда, че книгата за Климент е общо дело на дякон Йоан Химонид и епископ Гаудерик и че последният я довършил.

---

[1] Marin Tadin, La Légende intitulée Translatio corporis sancti Clementis. Paris, 1955, p. 16.

[2] P. Meyvaert et P. Devos, Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la „Légende Italique“ résolues grâce à un document inédit, в Analecta Bollandiana, t. LXXIII, fasc. III—IV, pp. 375—461.

[3] Codex Vaticanus Latinus 9668, s. XII.

[4] Бележката ex codice само посочва, че кодексът съдържа текста на Италианската легенда.

[5] Житие на Кирил, глава XV (стр. 64 у Балан).

[6] Анастасий подчертава изрично, че не е необходимо да пише за пренасянето и посрещането на мощите в Рим, понеже Гаудерик е бил очевидец на тия събития (Писмо на Анастасий..., глава V, стр. 8 у Ягич).

Първите двама издатели, Хеншен и Паперброх, определят за автор на ИЛ велетрийския епископ Гаудерик въз основа на този увод-посвещение, написан от епископа към книгата за Климент, посветена на папа Йоан VIII. Те намират в използувания от тях ръкопис надпис: Incipit vita cum translatione sancti Clementis (Започва Живот и пренасяне на св. Климент). Главната тема на ИЛ е намирането и пренасянето на мощите на св. Климент от Константин. Затова лесно издателите са повярвали, че издаваният от тях текст е или третата част на Гаудериковата книга за Климент, или пък е извлечение от нея. Те пишат: „Тази история за пренасянето му [на Климент], която ние сега издаваме, смятаме, че е била написана от велетрийския епископ Гаудерик, когото други наричат Гауденций.“[2] След това добавят: „Ние смятаме за безсъмнено, че този разказ за „Намиране мощите на св. Климент“, който ни предложи кодексът на Дюшен, е извлечен или пък вероятно е съставен от третата книга за подвизите на същия свят папа, написана от епископ Гаудерик.“[1]

---

[1] Florilogium Casinense, Bibliotheca Casinensis, IV, p. 373; M. Tadin, o. c., p. 5; Meyvaert-Devos, o. p., pp. 383—384. Даден е целият латински текст на Praefatio Gauderici Veliterni. За третата част е казано: Ast in tertio miraculorum prodigia, exulationis angustias, reversionis eius ad propriam sedem post plurimos annos miracula colligere procuravimus.

[2] Quam porro nos hic daturi sumus Translationis eius historiam, eam suspicamur a Gauderico Velitrarum Episcopo, quem alii Gaudentium vocant, esse conscriptam. (Ръкописът се пази в Брюкселската национална библиотека под № 8953—54. Цитирано по Meyvaert-Devos, o. c., p. 383.)

Издателите са знаели без съмнение латински писмени паметници, в които за автор на книга за Климент се споменава остийският епископ Лъв, но те са сметнали за автор Гаудерик. Повече от 200 години единствен важен печатан текст за живота на Кирил и Методий е ИЛ. Сведенията на „Българската легенда“ са печатани на гръцки език през 1742 г., после са препечáтани през 1802 г., но те са кратки. Така ИЛ е била извор по преимущество не само за западните християни. Благодарение пък на издателите Хеншен и Папероброх тя е приета като произведение на епископ Гаудерик.

След издаването на ИЛ от Добровски[2] започва научното разглеждане на извора. До 1843 г. ИЛ няма конкурент. В тая година обаче проф. А. Горски, ректор на Московската духовна академия, издава намерените Панонски легенди[3] и вече има на старобългарски език подробни сведения за двамата братя. Сега за пръв път се открива сходство между КЖ и ИЛ. Когато пък през 1856 г. същият Горски публикува „Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историческоую имоуще бесѣдоу“, се явява нов славянски документ, който по съдържание има много общи места с ИЛ. Налага се съвсем естествено сравнение, от една страна, между ИЛ и КЖ и, от друга страна, между ИЛ и „Слово“. Отначало се приема, че ИЛ, смятана все още като извор с първостепенно значение, е мерило за верността на сведенията, които идат от други извори. Дори някои са склонни да отричат ония известия от славянските извори, които не се срещат в ИЛ или пък противоречат на нейното съдържание.

Авторитетът на Панонските легенди обаче расте. Намират се нови преписи, които се публикуват от Шафарик, Дюмлер, Ватенбах и др. Сравнението с ИЛ става все по-естествено. Пръв О. Бодянски подчертава, че сходството между съдържанието на ИЛ и КЖ е „по-ясно от слънчев ден“[4]. Той изтъква три възможности: 1. Или ИЛ е послужила за извор на КЖ и по такъв начин то се явява разширение на ИЛ; 2. Или КЖ е послужило за извор на ИЛ и тя се явява негово съкращение; 3. Или пък и двата извора са имали един и същ източник. Разрешаването на този въпрос за Бодянски било невъзможно въз основа на съществуващите тогава писмени паметници.

А. Викторов смята първото предположение за единствено възможно и вярно. Той обаче поставя въпроса за издирване на ръкописа, от който е направено първото издание и евентуално да се намерят по-стари извори и ръкописи. Сега за пръв път се поставя и въпросът за авторството на Гаудерик. Викторов изказва съмнение в неговото авторство.[5] Наскоро след студията на Викторов излиза втората част от книгата на Билбасов, в която се разглежда ИЛ отново като първостепенен извор, написан от Гаудерик.[1]

---

[1] Haudquamquam ergo dubium nobis videtur, quin ea narratio Inventionis S. Clementis, quam nobis suppeditavit Duchesnii codex, ex illo tertio libro de eiusdem sancti pontificis rebus gestis, a Gauderico Ep. composito, decerpta sit, ac fortassis contracta. (Meyvaert-Devos, o. c., p. 385—386.)

[2] Различните издания са посочени в моята книга „Жития на св. Климент Охридски“, стр. 135, бел. 1.

[3] Москвитянин, 1843, бр. 6.

[4] О. Бодянский, О времени происхождения славянских писмен, Москва, 1855, стр. 40—42.

[5] А. И. Викторов, Кирилл и Мефодий, Новые источники и ученые труды для истории славянских апостолов, 1865 в Кирилло-Мефодиевский сборник ... Издан М. Погодиным, стр. 368 и сл.

Етап в критиката на текста на ИЛ се явява книгата на А. Воронов.[2] Той има голяма заслуга за критическото разглеждане на изворите за Кирил и Методий. Още в първите редове, посветѐни на ИЛ в неговата книга, ние четем: „Италианската легенда има незаслужената чест да се смята за най-главен и основен извор за историята на св. Кирил и Методий“ (316 стр.). Като изтъква редица свои съображения, между които и късното прогласяване на двамата братя за светци от Католическата църква, която ги прославя като епископи, той смята, че ИЛ легенда е написана едвам през XIV в. „Ние приемаме, че ИЛ е ни повече, ни по-малко от едно съкрещение на КЖ (и на „Слово“). Всяко друго обяснение на сходството между двете сказания ние смятаме за невъзможно“. Главите, в които се говори за мощите на Климент, са „екстракт“ от „Слово“. Казаното в двете сказания е напълно еднакво. В ИЛ няма нито нови лица, нито нови места, нито нови събития. Макар че ИЛ е десет пъти по-малка по обем от своите извори, тя обаче съдържа всичко съществено за събитията, които описва. Вероятно нейният автор е използувал гръцки и славянски извори (317 стр.). Ние вече споменахме, че и Викторов признава влияние между ИЛ и КЖ, но той поддържа противоположната теза: ИЛ е използувана от автора на КЖ.

Щом ИЛ е написана през XIV в., естествено е, че Гаудерик не може да бъде и неин автор. Воронов прибавя и свои обяснения, че Гаудерик не можел да бъде автор на ИЛ. Той бил известен и образован духовник, познавал двамата братя, бил в контакт с тях и затова не можел да пише по чужди сведения. Той в никой случай не може да пише за епископски сан на Кирил, защото е знаел добре, че Кирил е починал като обикновен монах и свещеник. Гаудерик не би описал погребението на Кирил по чужди сведения, когато той бил по това време в Рим и лично участвувал във всички церемонии или най-малко имало е кой да му ги разкаже като очевидец. Гаудерик е провъзгласен за автор от издателите на житието през 1668 г. и тая невярна и лъжлива тяхна мисъл е добила гражданственост, макар че и те не са били съвсем положителни, защото пишат „допускаме“. Тук Воронов погрешно превежда латинската дума suspicamur.

Като подчертава, че ИЛ легенда не е откъс от друго съчинение, Воронов приема легендата за оригинално произведение, което има за цел да изложи историята за намиране мощите на римския папа Климент и накратко историята на самия откривател, т. е. на Константин-Кирил, който е представен също като светец и чудотворец. Извор на ИЛ Воронов вижда в краткото описание на живота и делото на Климент от Яков Ворагински в „Златната легенда“ (Legenda aurea), писана към края на XIII в.

---

[1] В. А. Бильбасов, Кирилл и Мефодий по западным легендам, СПБ, 1871, стр. 220—227 и 314—332.

[2] А. Воронов, Главнейшие источники для истории свв. Кирилла и Мефодия, Киев, 1877, стр. 316—331.

Схващанията на Воронов са направили силно впечатление. Рязко против тях се обявяват Ягич[1] и Мартинов,[2] но в негова защита излиза П. Лавровски.[3] У нас Ал. Теодоров-Балан приема направо твърдението на Воронов, че ИЛ е от XIV в.,[4] като накратко преповтаря неговите доводи.

В споровете за ИЛ са употребени много усилия. Направени са много съпоставки между нея и КЖ или между нея и „Слово", като често едни и същи места се използват за подкрепа на противоположни схващания. Оспорвали са дори самото заглавие, като са правени предложения да се титулува „Живот на Кирил и пренасяне на мощите на Климент", защото 50 реда били посветени на пренасяне на мощите, а над 200 за живота на Кирил и т. н. Католическите учени, на първо място Добровски, Шафарик, Ягич и Мартинов, поддържат упорито старинния произход на легендата, а една част от православните богослови и слависти подкрепят мнението на Воронов за късния ѝ произход. В спора се намеси и нашият славист Е. Георгиев, който през 1939 г. написа специална книга за ИЛ.[5] Той има преимущество пред повечето от споменатите досега автори (без Ягич), които са се занимавали с ИЛ, понеже публикуваното писмо на Анастасий Библиотекар през 1892 г. съвсем ясно показва, че Гаудерик се е интересувал от живота на Климент и е събирал материал. Сам Анастасий му съобщава факти из живота на светеца, особено за намирането на мощите му и тяхното пренасяне от Константин. За Е. Георгиев ИЛ е написана от Гаудерик преди 882 г., който е използувал КЖ, „Обретение" на Кирил и писмото на Анастасий Библиотекар.

Наред с въпроса за автора и за времето на написването на ИЛ твърде важно място заема в тия спорове и разглеждането на самия текст. В него има две известия, които стоят в противоречие с другите извори и с всичко онова, което ние знаем за двамата братя. В глава осма се говори, че двамата братя радостни тръгнали за Рим по покана на папа Николай I и „завели със себе си някои от своите ученици, които смятали достойни за удостояване с епископски сан". Другото известие е в следващата, девета глава, където се говори за тържественото посрещане на братята в Рим от новия папа Адриан II, понеже Николай вече бил умрял. Радостта на папата и на римското духовенство била голяма, тъй като Кирил и Методий донесли мощите на св. Климент. „Като изказали различни благодарности на споменатия философ за толкова голямото благодеяние, те посветили него и Методий за епископи, а други от учениците им за свещеници и дякони."

Като се има пред вид, че посещението на двамата братя в Рим става в края на 867 г., след като са престояли във Великоморавия само около четири години и няколко месеца, че през това време не е имало уредена нито една славянска епископия и че Кирил и Методий не са били епископи, твърде мъчно е да се приеме, че те ще направят предложение на папата да ръкоположи за епископи някои от техните ученици, които не са били още свещеници. Колкото и да се мъчат някои да обяснят това място с желание на Кирил и Методий да оставят в славянските земи епископи-славяни, а те да се завърнат в Цариград, съобщението си остава твърде съмнително и неприемливо. М. Таден нарича това известие направо безсмислено (стр. 13), а мнозина други не се и занимават с него. Известно е от КЖ[1] и от ИЛ,[2] че в Рим били ръкоположени ученици на Кирил и Методий. КЖ не споменава в какъв чин са ръкоположени, а ИЛ определя — за свещеници и дякони. Най-вероятно е да се приеме, че авторът е искал да подчертае скромността на братята, които не искат нищо за себе си, но водят свои ученици, които да заемат висши длъжности.

---

[1] V. Jagić, Die neuesten Forschungen über die slavischen Apostel Cyrill und Methodius, в Archiv f. sl. Philologie, IV, 1880, S. 97 f. und 297 f.

[2] P. Martinov, La Légende dite italique des saints Cyrille et Méthode, Revue des questions historiques, 1884, r. 110—160; A propos de la Légende dite italique, 1887, p. 220—230.

[3] П. Лавровский, Итальянская легенда, критический обзор исследований и мнений о ней; значение ее для истории, жизни и деятельности славянских просветителей, ЖМНПр, часть 246, год. 1886, июль, стр. 17—59, август 234—275.

[4] Ал. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, II, стр. 201.

[5] E. Georgiev, Die Italienische Legende, Sofia, 1939, S. 90, Studia historico-philologica Serdicensia.

Много по-големи трудности е създало известието, че Кирил и Методий били ръкоположени за епископи. Известно е, че Методий е бил архиепископ, но Кирил е бил ръкоположен още в Цариград само за свещеник, или по-право да кажем за йеромонах — неженен свещеник. Той не е бил никога епископ и е умрял, след като е приел най-строг монашески обет, при което приел името Кирил.[3] Мнозина са се занимавали с това място от текста за ръкополагането в епископски сан на Кирил. Повечето учени приемат, че то не отговаря на истината. За Викторов е късно вмъкване в текста. Той не допуска, че един автор като Гаудерик може да напише толкова невярно известие. Воронов го обяснява като заемка от Яков Ворагински и други късни латински писания. П. Лавровски смята, че това е написано от късния автор поради почит към Кирил или пък „би трябвало да го сметнем като грешка на късен преписвач“ (261 стр.), а на следващата страница е категоричен: „Приписването на епископски сан на Кирил се дължи единствено на грешка на късните преписвачи.“ Ягич също смята, че тука има някаква грешка, но веднага прави малка отстъпка, като пише: „Дори да е вярно твърдението на ИЛ за епископския сан на Кирил, той не се е възползувал от него и предпочел да умре като монах.“[4] Е. Георгиев пък приема това място за автентично и се старае да намери обяснение защо Гаудерик го е написал. На първо място той изтъква известието от КЖ, че Ростислав моли византийския император да му изпрати епископ и учител;[5] Гаудерик е знаел положително, че Методий е бил ръкоположен за архиепископ и лесно е можел да повярва, че и Кирил е бил епископ. Това е възможно, понеже той е писал ИЛ десет години след смъртта на Кирил, който бил по-известен от двамата братя. Освен това Гаудерик е искал да подчертае, че мощите на Климент са намерени и донесени не от обикновен духовник, а от епископ. Въз основа на това си твърдение Е. Георгиев гради и друго схващане, че КЖ не е използувало ИЛ, понеже в него липсва известие за епископско ръкоположение на Кирил.[1] Не е необходимо да се приведат повече обяснения за това място от ИЛ, но нека споменем, че то е било предмет на специални изследвания.[2] Разрешението дойде през 1954 и 1955 г., когато Марин Таден[3] и П. Мейверт — П. Девос[4] поотделно намериха латинския оригинал, от който са направени копията на Дюшен и на Яков Сирмонд през XVII в. Той се пази във Ватикана под номер 9668.[5] Оказа се, че ръкописът е повреден твърде много точно на онова място, на което в издадения текст се четат думите ipsum et Methodium in episcopos. Двамата преписвачи обаче поотделно са допълнили по един и същ начин повреденото място. Това се дължи на две обстоятелства. Изтритото място е достатъчно, за да побере буквите на допълнения текст, а, от друга страна, през XVII в., когато Сирмонд и Дюшен са направили своите преписи от този ръкопис, е имало вече силна латинска традиция за епископски сан на Кирил. Например в „Златна легенда“ (Legenda aurea) от Яков Ворагински, починал през 1298 г., се казва: a beato Cyrillo Moravorum episcopo Romam translatum est (мощите били пренесени в Рим от блажения Кирил, епископ на моравците).[6] Петрус де Наталибус (1370—1400) също пише, че Кирил бил епископ: ipsum corpus a sancto Cyrillo Sclavorum episcopo inde sublatum et Romam delatum (самите мощи били вдигнати оттам и пренесени в Рим от свети Кирил, епископ на славяните).[7] В друг латински документ направо се говори episcopi Cyrillus et Methodius (епископите Кирил и Методий).[8] Не е необходимо да се привеждат цитати от латински служби, които величаят Кирил като епископ. Нека споменем обаче и това, че образите на двамата братя са рисувани на Запад с епископски одежди на източни йерарси. Така че за католическите писатели от XVII в. било твърде естествено да допълнят нечетливото място с consecraverunt ipsum et Methodium in episcopos. Те не са и допускали, че тия думи ще създадат толкова грижа на славистите в продължение на почти 300 години.

---

[1] По семь повелѣ папа двѣма ѥпискоупома, Фоурьмосоу и Гондрикоу, светити словѣньскыѥ оученикы (глава XVII, стр. 64 по изданието на Балан).

[2] Глава IX.

[3] ИЛ глава X; КЖ глава XVIII (у Балан, стр. 65); Българска легенда, глава III, 11 (по изданието на Ал. Милев, стр. 84—85).

[4] В. Ягич, Вопрос о Кирилле и Мефодии в славянской филологии, Записки импе-рат. Академии наук, т. 51, 1885.

[5] То посъли мы владыко ѥпискоупа и оучителѩ (глава XIV, стр. 57 по изданието на Балан).

Невярното допълване на текста на ИЛ, в което се говори за епископски сан на Кирил, беше опровергано и от новия препис на ИЛ, който публикуваха П. Мейверт — П. Девос.[9] Той е намерен в Прага и бил описан още през 1922 г. от Подлаха.[10] В този ръкопис, който е от XIV в., мястото се чете: consecraverunt fratrem eius Methudium in sacerdotem (ръкоположиха брат му Методий за свещенослужител). От всичко това става съвсем ясно, че в ИЛ не се е говорило за епископски сан на Кирил и следователно между нея и другите стари извори за живота на Кирил няма никакво противоречие. Кирил не е бил епископ. Той е починал като монах и обикновен свещеник, за какъвто е бил ръкоположен още в Цариград. В печатания текст съобщението е взето от преписа на Дюшен, който погрешно е допълнил повреденото място в запазения и сега ръкопис от XII в.

---

[1] Е. Георгиев, o. c., S. 80—82.

[2] П. Лавровский, Был ли св. Кирилл Солунский епископ? Вж.: ЖМНПр; CCXXXVIII, 1885, стр. 161—175; Н. Милаш, Славянски апостоли дали су светители? Задар, 1888, и др.

[3] M. Tadin, o. c., p. 12—14.

[4] P. Meyvert et P. Devos, Trois..., p. 440—453.

[5] Membraneus, foliorum sign. 166, exaratus saec. XII. Umore corruptus est codex, ut multis locis margines perierint et quaedam vix ac ne vix quidem legi possent.

[6] Acta sanctorum, Martii, II, p. 14. Същото напечатано и у Воронов, стр. 328.

[7] Catalogus sanctorum ex diversis ac doctis voluminibus congestus, 1521, X, cap. 98 (по M. Tadin).

[8] P. Meyvaert et P. Devos, La légende morave des SS. Cyrille et Méthode et ses sources, Analecta Bollandiana, 1956, t. LXXIV, fasc. 3—4, p. 462.

[9] P. Meyvaert et P. Devos, Trois..., p. 455—461.

[10] Podlaha, Soupis rucopisů Knihovny Metropolitni Kapitoly Pražské, t. II, 1922, p. 398 (срв. Meyvaert — Devos, Trois..., p. 410). Ръкописът е № 22 от XIV в.: membranaceus codex fol. 147—150.

Думата sacerdos обаче се нуждае от обяснения. За свещеник обикновено се употребява гръцката дума *πρεσβύτερος*. Sacerdos в класическия латински език значи „жрец“. В християнско време тя добива значение на „духовно лице, свещенослужител“[1]. Но свещенослужителят може да бъде свещеник и епископ. С това двояко значение думата се употребява у някои автори; между тях трябва да споменем и Лъв Остийски, който има отношение като автор на запазения текст на ИЛ, както това ще се каже след малко.[2] В случая авторът е употребил думата в смисъл на „свещеник“, като е искал да подчертае, че Методий се ръкополага за sacerdos, а учениците на братята са ръкоположени за презвитери и дякони. Към това заключение ни насочва и известието на „Житие на Методий“ на старобългарски език. Приема се, че това житие е писано от пряк ученик на Методий, а някои смятат дори, че голяма част от житието била написана още приживе на Методий. От това житие знаем, че Методий бил отначало управител на славянско княжество и манастирски игумен. Последната длъжност обикновено се заема от духовно лице, което по ръкоположение има право да свещенодействува, но в отделни случаи може игуменът да бъде и само монах.

Методий бил хиротинисан за епископ през 870—871 г. след смъртта на Кирил, когато Коцел го изпратил за втори път в Рим с молба до папата за ръкополагането му в епископски сан.[3] От друга страна, не може да се говори в ИЛ за епископско ръкополагане на Методий, понеже това е извън темата на легендата. Тя свършва с пренасянето на мощите на Климент и със смъртта на Кирил. Към всички тия доводи нека прибавим и известието на ИЛ за Кирил, че бил ръкоположен за свещеник в Цариград. Употребена е думата sacerdotium, която е производна от sacerdos. Там е казано буквално: honorem quoque sacerdotii ibidem est adeptus (достигнал там дори достойнство на свещеник). А Кирил бил ръкоположен за свещеник. Така става ясно, че авторът на ИЛ употребява думата sacerdos със значение свещенослужител. Следователно текстът на Пражкия ръкопис разрешава окончателно въпроса за духовния сан на Кирил: той бил монах и свещеник още в Цариград, а 50 дни преди смъртта си приел строг монашески обет и променил името си от Константин на Кирил, както това е прието от църквата при подобни обети. Той никога не е бил ръкополаган за епископ.

---

[1] P. Meyvaert et P. Devos, Autour de Léon d' Ostie et de sa „Translatio S. Clementis“, Analecta Bollandiana, t. LXXIV, fasc. 1—2, Bruxelles, 1956, p. 189—240; за sacerdos p. 196—221.; Iv. Dujčev, La solution de quelques énigmes cyrillo-méthodiennes, в Byzantion, t. XXIV, 1956, pp. 303—307.

[2] Sacerdotale officium in tantam illic, sicut didicimus, ambitionem perductum est, ut sacerdotes subito, quod grave nimis est, ex laicis ordinentur. (Meyvaert — Devos, Autour..., p. 198). Тук думата sacerdos е употребена със значение „епископ“.

[3] Приꙗтъ же и Коцьлъ с великою чьстью. И пакꙑ посъла и къ апостоликоу и к҃ моужь чьстьнꙑ чади, да и емоу свѧтить на епископьство въ Панонии.. ѥже и бꙑсть (глава VIII, стр. 91 по изданието на Балан).

Пражкият ръкопис поставя и въпроса за авторството на ИЛ в по друга светлина. Известно е, че Яков Ворагински, Петрус де Наталибус и други латински автори, които са писали кратки поучения или синаксари за Климент Римски, са черпели сведения от ИЛ. Те обаче съобщават, че тия сведения имат от писание на Лъв Остийски. Така например Яков Ворагински пише: „Остийският епископ Лъв съобщава, че по времето, когато император Михаил управлявал Новия Рим, живял един свещеник на име Философ.“[1] Бароний пише: „През същата тая година, която беше последна за Николай, светите мъже Кирил и Методий, източни монаси, донесоха от Херсон в Рим мощите на светия папа Климент; това е разказал пръв Лъв Остийски.“[2] Почти същото намираме в Петрус де Наталибус.[3] Към Пражкия ръкопис има пролог, написан от Лъв Остийски. В него се декларира, че по молба на мнозина клирици и знатни люде Лъв се заел да напише книга за римския папа Климент, към когото сам изпитвал чувства на обич. За извори имал писанията на Руфим, писмо на самия Климент, сведения от Анастасий Библиотекар, славянско съчинение и доклада на самия човек, който намерил мощите, преведен от Анастасия от гръцки език.[4] Лъв Остийски бил брат на манастира Монте Касино. След това станал епископ остийски, а към 1106 г. или малко по-късно е вече и епископ на Велетри, където е светителствувал Гаудерик и където съборният храм е посветен на папа Климент. Така той има служебна близост с този римски светец. Запазено е слово, написано в Монте Касино от Лъв по случай деня, в който се чествува пренасянето на мощите на Климент. Като се има пред вид, че в Монте Касино се е намирал ръкописът на Гаудериковото съчинение за Климент, не може да не се приеме, че Лъв го е използувал. След време Лъв се установил в Рим, където останал до края на живота си (1115). Там е написал и книга за живота на папа Климент. Боландистите Мейверт—Девос са направили сравнение между съчинението на Лъв Остийски и запазената цяла първа част и частично втора част от книгата на Йоан Химонид—епископ Гаудерик. Съвпадението е твърде голямо и просто няма място да се говори за нова книга: промените и допълненията са съвсем незначителни.[1] Те допускат, че при написването на своята книга Лъв е взел от манастира Монте Касино ръкописа на Гаудерик. Този ръкопис вече не се е върнал в манастира. Дали третата част, която представлява именно ИЛ, не е загубена нарочно? Дали и преднамерено в изворите, които Лъв изброява в пролога, е изпуснато да се спомене съчинението на Йоан Химонид—Гаудерик, понеже Лъв го е преписал? Двамата автори виждат обаче в стила и езика на ИЛ стила и езика на Лъв Остийски. Те са се постарали да посочат сходство в това отношение между ИЛ и други от запазените съчинения на Лъв.[2]

---

[1] Refert Leo Ostiensis episcopus, quod tempore, quo Michael impetator Novae Romae regebat imperium, fuit sacerdos quidam nomine Philosophus. (Acta sanctorum, Martii, II, p. 14.)

[2] Hoc eodem anno, qui ultimus Nicolai numeratur, contigit per sanctos viros Cyrillum atque Methodium, Orientales monachos, deferri Chersona Romam corpus sancti Clementis papae, de quo ex Leone Ostiense in primis ista narrantur. (Annales ecclestiastici ad annum 867, nn. 131—132 — цитирано по M. Tadin.)

[3] Leo episcopus Hostiensis tradit, quod tempore Michaelis imperatoris Constantinopolitani quidam Philippus (= philosophus) sacerdos... (M. Tadin, o. c., p. 8.)

[4] De beati ac pretiosi martyris Christi Clementis origine atque conversione... ego Leo, ecclesiae Hostiensis ac Vellitrensis indignus episcopus, exoratus simul et exortatus ab universis fere eiusdem ecclesiae clericis nobilibusque non paucis, ductus etiam super hoc amore ipsius gloriosi pontificis, iam dudum ex opusculis Rufini, diserti viri, proprio et compendioso stilo compengeram et beatissimi Paschalis papae arbitrio auctorizandum cum sua praefaciuncula offerens ad edificationem audientium universorum eius imperio fidelibus quibusque legendum concesseram...

Inde preterea, post mirifica gesta vitae seu passionis ac miraculorum ipsius, quae antiquitus compte ac veraciter scripta habentur et leguntur, qualiter et quo tempore quave occasione sive a quibus personis huius pretiosi martiris sit corpus inventum atque ad sedem suam, id est Romanam ecclesiam, sit revectum, rogatu domni Anastasii venerabilis cardinalis tituli eiusdem ecclesiae beati Clementis Romae iuxta viam sacram sitae, sicut partim ex Sclavorum litteris, partim vero ex relatione inventoris eiusdem corporis, de Graecis fastidioso stilo translata, decerpere potui, ad laudem omnipotentis Dei et eiusdem gloriosi pontificis... stilo composui et in notitiam universorum Christi fidelium afferre devotissimus procuravi... (Meyvaert — Devos, Trois..., pp. 412—413.)

Марин Таден в своята малка по обем, но богата по съдържание студия смята, че запазеният до нас текст на ИЛ е написан от Лъв Остийски.[3] Ние достигаме до ново заключение относно авторството на ИЛ. Гаудерик събира материал и натоварва дякон Йоан Химонид да го обработи, понеже е опитен писател. Дяконът се заема да напише книга, но умира преждевременно и епископът я довършва, като я разделя на три части. Сега не може да се определи точно кое е написано от ръката на Йоан и кое от ръката на Гаудерик. Запазена е почти половината от тая книга: цялата първа част и около половината от втората, която е твърде повредена и много редове не могат да се разчетат. Уводът на Гаудерик е към тоя ръкопис. Цялото обаче съчинение е използувал Лъв Остийски. Неговата книга е запазена. Пражкият ръкопис ни предлага третата част от книгата на Лъв: това е Италианската легенда. Ние не бива да отричаме авторството на Гаудерик, не бива да премълчаваме името на Йоан Химонид като автор, но не можем да не признаем, че и Лъв Остийски има известни авторски права на запазения текст.

От пролога на Лъв е твърде важно изричното споменаване между изворите и „Славянското житие“ (Sclavorum litteris). Когато славистите изучаваха ИЛ, без да е било известно писмото на Анастасий Библиотекар и след това, но преди да се открие Ватиканският кодекс и преди да се публикува Пражкият ръкопис, те търсиха изворите на ИЛ в ония писания, които повествуват за същите събития. В това отношение трябва да отбележим различните схващания: едни и същи места се посочват за доказателства, че ИЛ е използувала КЖ и „Слово...“ и за доказване на обратната теза. Е. Георгиев подробно е посочил сходствата между ИЛ и КЖ, Писмото на Анастасий и „Слово“[4]. Тезата, че ИЛ е написана, като е използувано и КЖ, е твърде приемлива и бих казал вече необорима, щом имаме изричното свидетелство на Лъв Остийски. Дали той е имал възможност да види старобългарския оригинал, как го е използувал, имал ли е превод на латински език от него или пък някой духовник-славянин го е запознал със съдържанието — това са въпроси, на които засега не би могло да се отговори. Лъв Остийски обаче подчертава, че писаните на гръцки език съчинения от Кирил за намирането мощите на Климент имал в латинския превод на Анастасий Библиотекар (бел. 4 на стр. 197). Ако се приеме, че известието за „славянско съчинение“ е взето от Гаудерик, тогава се утвърждава древният произход на КЖ — преди 882 г., както твърди Е. Георгиев. Ако ли се приеме, че това известие принадлежи на Лъв Остийски, то се утвърждава съществуването на КЖ през XI в. И в двата случая обаче се опровергава по категоричен начин твърдението на някои, че КЖ е от XIV в.

---

[1] P. Meyvaert et Devos, Trois..., 421—422, 424—426.

[2] P. Meyvaert et P. Devos, Autour..., p. 211 sq.; M. Tadin, o. c.

[3] M. Tadin, o. c., pp. 4—12.

[4] E. Georgiev, Die Italienische Legende, S. 23—25 (с писмото на Анастасий), 29—32 (със „Слово“) и 37—45 (с Житие на Кирил).

Повечето извори говорят за приемане на строг монашески обет от Константин, преди да настъпи смъртта му. В КЖ се казва, че живял 50 дни след това ново подстригване и приемане на името Кирил,[1] в печатания текст на ИЛ дните са 40, в Пражкия ръкопис са 50, както в КЖ,[2] в Българска легенда пък са 10.[3] Това уточняване на датата в Пражкия ръкопис е станало вероятно въз основа на КЖ. Този срок е много приемлив, защото Кирил е умрял на 14 февруари. Следователно той е получил второто пострижение на втория ден на Рождество Христово, когато е имало и тържествена служба в Рим вероятно и на славянски език от новоръкоположените свещеници от Формоза и Гаудерик.

Изследователите на ИЛ са се занимавали с редица други подробности, които нямат пряко значение за нашата история и за изясняване делото на Кирил и Методий, но за времето си са били от значение за доказателство на една или друга теза в зависимост от тълкуването им. Например в ИЛ се съобщава, че мощите на св. Климент били намерени на 30 декември,[4] а в „Слово...“ се говори за 30 януари.[5] Тази разлика е обяснена най-добре от Лавровски (270 стр.). Същото обяснение повтарят Е. Георгиев, Таден, Мейверт—Девос и други: Анастасий при превода е предал датата от оригинала 30 януари по латинския календар с „календи“, като е забравил да смени месеца, защото 30 януари по латинския календар е третият ден преди февруарските календи. Анастасий е поставил „трети ден“, но оставил името на месеца от гръцкия оригинал.

За нас не представляват никакъв интерес малките различия в текста, защото те не засягат факти от значение за историята. Това важи в още по-голяма мяра за съвсем митични известия като това за построен храм под водата от ангели.

„Италианската легенда“ е първостепенен и стар документ за живота и делото на Константин-Кирил:

1. Тя е инспирирана от епископ Гаудерик, който е познат на Кирил и Методий, техен съвременник и виден римски духовник.

---

[1] Н въ томь образѣ прѣбысть дьни н҃. (глава XVIII, стр. 65 по изданието на Балан.)

[2] Et sic post quinquaginta dies dormitionem accepit (Meyvert — Devos, Trois.. 460, c. X).

[3] *Δέκα δὲ ἡμέρας ἐν τούτῳ διαγενόμενος* (Ал. Милев, Гръцките жития на Климент. Охридски, глава III, 11, стр. 84).

[4] Quadam igitur die, quae tertio Kalendarum Ianuariarum inscribitur (caput III).

[5] л҃. день бѣаше нанѹарїѧ м҃сца (Юрд. Трифонов, о. с., стр. 195).

2. Сегашният текст е дело на трима души: Йоан Химонид, епископ Гаудерик и епископ Лъв. Ние не сме в състояние да определим кой какво е написал от тях, но и тримата имат пръст в неговото съставяне.

3. Сведенията за написване на ИЛ са взети от Писмото на Анастасий Библиотекар и от двете Кирилови произведения, посветени на намирането на мощите, написани на гръцки и преведени на латински от Анастасий Библиотекар. Той също бил познат на Кирил и цяла глава от писмото му е преразказ на събития, които е слушал от Кирил. Използувано е също Кириловото житие.

4. Ние имаме запазен ръкопис от XII в. във Ватикана. Следователно всякакви мнения за късен произход на ИЛ от XIV в. отпадат един път завинаги.

5. ИЛ ни дава кратки, но твърде важни характеристики за Константин, като засяга биографията му само дотолкова, колкото е необходимо за изясняване на главната тема: намирането и пренасянето на мощите на римския папа Климент.

6. Цели глави от Писмото на Анастасий са влезли в ИЛ, което ясно подчертава един от първите извори. Други места съвпадат със „Слово...“ и по този начин се доказва и използуването на преведените Кирилови две произведения „Кратка история“ и „Похвално слово“, написани по случай намирането на мощите. Тия две произведения ние виждаме сега в старобългарския писмен паметник „Слово на пренесение мощем на преславнаго Климента, историчьскоую имоуще бесѣдоу“. Виждаме сходства и с КЖ, което авторът е използувал, както това се вижда от изричното споменаване на Лъв Остийски, че са използувани извори и от „Славянско съчинение“ (Sclavorum litteris).

7. В печатния текст от 1668 г. в девета глава се говори за посвещаване на Кирил и Методий за епископи. Това място е внасяло смут у изследователите до преди десетина години. Благодарение на М. Таден и Мейверт—Девос се откри оригиналът, от който са снети копията през XVII в. от Сирмонд и от Дюшен. Последното е напечатано в Acta sanctorum. В ръкописа на Ватикана няма съобщение за ръкополагане на Кирил в епископски сан. Понеже мястото е повредено, то двамата преписвачи са допълнили изтритите думи по един и същи начин, защото тогава мнозина на Запад са вярвали, че Кирил е бил епископ. Намереният през 20-те години на този век нов ръкопис в Прага и публикуван през 1955 г. окончателно разясни това място. В него вместо „ръкоположиха него и Методий за епископи“ стои „ръкоположиха брат му Методий за свещенослужител“. Така се премахна едно противоречие между главните извори за духовния сан на Кирил. Известно е, че и „Българска легенда“ не говори нищо за епископски сан на Кирил (гл. II, 4; III, 11).

8. В ИЛ има едно място, което и сега си остава като авторска измислица или, меко казано, преувеличение: в глава осма се говори, че братята при тръгването си за Рим през 867 г. „водили със себе си няколко от своите ученици, които смятали достойни да получат епископски сан“. Тук трябва да се смята, че авторът е имал пред вид свещенически сан и затова е редно episcopatus да се замени с presbyteratus. Не може да се водят ученици за ръкополагане в епископски сан, когато не са още свещеници: прескачането на тази степен е рядко изключение. В нашия случай едва ли би могло да се допусне прескачането на първата степен.

9. Прологът на Лъв Остийски утвърждава и древния произход на КЖ. Ако известието за „славянско съчинение“ като извор на ИЛ е взето от Гаудерик, то КЖ е съществувало преди 882 г., когато Гаудерик е завършил книгата си за Климент. Ако ли пък Лъв сам привежда това като свой извор, то КЖ е било известно в XI в. От това следва, че КЖ не може да бъде от XIV в.

10. Мнозина от изследователите на ИЛ предлагат различни заглавия, за да отговорят по-точно на съдържанието. И това е страничен въпрос, който с нищо няма да измени сведенията на този важен за нас извор. В същност сегашното заглавие отговаря напълно на централната тема: намиране и пренасяне на Климентовите мощи.

11. Подчертана е просветителната и мисионерска дейност на Кирил и Методий: носили славянското евангелие със себе си, когато пристигнали във Великоморавия. Следователно те са го превели, преди да заминат. След пристигането си учили децата на славянската азбука и уреждали църковните служби на славянски език; снабдили славянските църкви с всички книги, необходими за богослужение. А това са важни сведения, които идват от времето на Кирил и Методий.

ДВА НОВООТКРИТИ ПРЕПИСА ОТ СЛУЖБАТА НА КИРИЛ ФИЛОСОФ И НЯКОЛКО БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ НЕЙНИЯ СЪСТАВ

БОЖИДАР РАЙКОВ

Многостранната творческа и апостолска дейност на Кирил Философ, мисионерските му подвизи между сарацини и хазари, създаването на една нова писменост, борбата за нейното установяване и укрепване в Моравия и Панония произвела силно впечатление върху съвременниците му. Обаянието на неговата високо надарена личност обяснява до голяма степен твърде ранното му канонизиране — още преди разгрома на славянската книжнина и богослужение в западните славянски земи, където възникват и първите произведения в негова чест. Преминаването на Кириловата писменост сред южните и източните славяни прави много популярно името на просветителя и допринася за значителното разширяване на неговия култ, който се развива и обогатява в продължение на векове, като създава една внушителна по обем и разпространение панегирична книжнина.

Между съчиненията, предназначени да възхвалят живота и делата на солунския първоучител, Службата на Кирил Философ заема особено място поради ценното си съдържание и старинност. Създадена наскоро след смъртта на Кирил и свързана с честването паметния ден на светеца, тази поетична творба представлява едно от първите оригинални произведения на старата българска литература.[1] От друга страна, като

---

[1] Няма съмнение, че първичното ядро на службата е възникнало още в западнославянските земи. Отделни песнопения от нея съдържат недвусмислени подадки за мястото и времето на нейното създаване. Ще приведа в подкрепа само два тропара от осмата и деветата песен:

Велика тѧ ѿплота и тврьдь земѣ Паноньскаа имѫщи, бл҃жне, блади еретичьскыѫ роушить книгами триѫзычникы, крѣпко наоучена тобоѫ. Тѣм҆же тѧ оучителѣ мѫдраго поминаѫще, присно Ха҃ прославлѣемь.

Ѩко слн҃це на земли вьсиꙗ, оучїтелю, в҆сѫдоу притчами. лоучами бг҃огласна просвѣщаѫ, поѫщѫѫ тѧ вѣрѫ и ѡ рацѣ стоѫщихь твоего тѣла помѣни, блажене, своѧ оученикы. Вж. П. А. Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, Ленинград, 1930, стр. 121—122.

Тия две песнопения насочват към обществено-историческата обстановка в Моравия и Панония след смъртта на Кирил, а изразът „Помени, блажени, своите ученици, които те образец на славянската химнография Кириловата служба е оказвала забележимо въздействие върху развитието на църковно-песенния жанр, а и самата тя е била подлагана на по-нататъшна обработка и развитие.

Въведена в научното дирене от известния руски славист Виктор Григорович, Службата на Кирил повече от едно столетие е обект на жив интерес, в резултат на който са разяснени доста от въпросите, свързани с нейния произход, съдържание, състав и развитие.[1] Въпреки това далеч не всички проблеми могат да се считат за задоволително решени. Макар че е назряло вече времето за критично издание, необходима е все още подготвителна работа за неговото осъществяване — преди всичко не са приведени в известност всички съществуващи преписи, някои от познатите са използувани частично, а трети са известни само библиографски. По тази причина някои от изследванията почиват на огра-

---

възпяват с вяра, стоящи до раклата на твоето тяло", позволява да се предполага, че службата е създадена във време, когато непосредствените Кирилови ученици са могли да се поклонят пред мощите на своя учител в Рим.

За късен произход на творбата се застъпва известният руски изследовател на Кирило-Методиевите извори А. Воронов, Главнейшие источники для истории свв. Кирилла и Мефодия, Киев, 1877, стр. 157. „По нашему мнению . . . службы составлены не только после пространных житий Кирилла и Мефодия, но и после жития св. Климента, следовательно не ранее конца XI века." Споделяйки изказаното още от В. Григорович мнение за ранно възникване на творбата, смятам, че днес вече не може да бъде поддържан крайният скептицизъм на Воронов, който предполагаше дори гръцки първооригинали за славянските служби на Кирил и Методий.

[1] Ученые записки Казанского университета, Казань, 1862, стр. II, 1—29. Поместена повторно в „Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России" (Москва, 1865, стр. 243—250). Нататък цитиран съкратено — КМСб.

Тук няма да правя обстоен преглед върху историята на проучването на Кириловата служба, а ще се задоволя само с библиографски посочвания според хронологията на отделните приноси и изследвания: А. В. Горский, О древних канонах святым Кириллу и Мефодию КМСб, 1865, стр. 271—290; П. С. Казанский, Сравнительное достоинство списков службы св. Кириллу, просветителю славян, принадлежащего г. Григоровичу и московской Синодальной библиотеке — КМСб, 1865, стр. 297—308; А. И. Арсеньев, Варианты к службе св. Кириллу. Из списков московской Типографской библиотеки — КМСб, 1865, стр. 550—555; И. И. Срезневский, Служба св. Константину Философу по восьми древним спискам — Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, вып. 3, XXVIII, Спб., 1867, стр. 65—78; А. Александров, Служба св. славянским апостолам Кириллу и Мефодию в болгарском списке XIV в. — РФВ, XXIX, № 2, 1893, стр. 193—203; А. Александров, Служба святому Кириллу учителю славянскому. По рукописи русского Пантелеймоновского монастыря в Афоне — Памятники древней письменности, CVII, 1895, стр. 1—27; К. Ф. Радченко, Заметки о рукописях, хранящихся в болгарской митрополии Скопья с приложением службы Константину Философу по среднеболгарскому списку XIII в. — Известия ОРЯС, XII, 1907, кн. 3, стр. 158—162; Н. В. Шляков, Служба преподобному отцу нашему Кириллу, учителю словенскому — Известия ОРЯС, XV, 1910, кн. 3, стр. 151—187; П. А. Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, Ленинград, 1930, стр. 108—111, 116—122; Й. Иванов. Български старини из Македония. Второ изд., С., 1931, стр. 290—300; А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, Св. II, С., 1934, стр. 51—65; Ив. Гошев. Светите братя Кирил и Методий. Материали из ръкописите на Синодалния църковен музей в София — Годишник на Софийския университет, Богословски факултет, т. V, 3, 1937—1938, стр. 99—120; Б. Ст. Ангелов, Старобългарски текстове. III. Служба на Кирил Философ. — Известия на Архивния институт при БАН, кн. I, С., 1957, стр. 283—289; Хр. Кодов, Един непознат препис от службата на Кирил Философ — Сборник Хиляда и сто години славянска писменост (863—1963), С., 1963, стр. 295—304; Б. Ст. Ангелов, Служба на Кирил Философ, в книгата Из старата българска, руска и сръбска литература, кн. II, С., 1967, стр. 3—16.

ничен материал, а отделни съпоставки и изводи имат случаен характер. При това необходимо е комплексното използуване на повече преписи, което ще даде възможност за по-сигурни паралели и заключения.

Имайки пред вид нуждата от нови приноси, в първата част на настоящата работа публикувам два новооткрити преписа от Кириловата служба, а във втората — въз основа на познатите дотук преписи от съчинението правя опит за по-пълното им систематизиране с оглед на промените в състава и композицията на произведението.

I. Първият препис, който за съжаление е непълен, доскоро беше неизвестен.[1] Намира се в пергаментен миней за декември—януари от XIII в., съхраняван в Софийската народна библиотека „Кирил и Методий“ под № 895.[2] Въпреки фрагментарния си характер (наличният текст обхваща песнопенията от началото на шестата песен до края на службата) този препис е особено ценен не само поради старинността си, но и заради някои характерни текстуални и фразеологични различия. По състав той се свързва, както ще видим по-нататък, с най-древните преписи на службата. Ръкописът е от сръбска редакция, но носи явните следи от български извод. Заслужава да се отбележи една особеност на този препис, важна за изясняване въпроса за изместването на службата на преп. Авксентий от Кириловата служба: в запазения текст не се среща нито едно песнопение за Авксентий, чествуван от църквата на същия ден — 14 февруари, обаче след шестата песен от канона е поместено неговото кратко синаксарно житие, докато Кириловото житие липсва.

Вторият препис е съвсем непознат. Той се намира в служебен миней за февруари, съхраняван в ръкописната сбирка на Софийската народна библиотека „Кирил и Методий“ под № 141. В описа на Беньо Цонев този препис не е отбелязан.[3] Книгата е от началото на XVII в. (1608), както личи от запазената бележка на преписвача на л. 122^{а}: „Съврьшн се сїа ст҃аа н бж҇твнаа кннга гл҃емн мннѣн нмен҇е ферфарь въ лѣто ҂з҃р҃ѕ҃і [7116 = 1608] трꙋдом н настоанїемь кѵр ігꙋмена Варлама іеромонаха н рꙋкою мно҇ грѣшнын Іѡ҇ Шншатовацъ.“ Ръкописът произхожда от известния в миналото манастир „Св. Троица“ близо до Враца, където в началото на XVII в. е съществувала продуктивна преписваческа школа, придържаща се о ресавските правописни норми.[4] Кириловата служба заедно с тази на преп. Авксетний, е поместена на л. 57а—63а. По състав и съдържание този препис съвпада с текста на Варовитския препис, публикуван от покойния академик Ив. Гошев, преписа на службата от XV в., обнародван от Хр. Кодов, и непълния препис № 140 от Софийската народна библиотека, използуван частично и от двамата изследователи. Особеностите на тази група преписи ще бъдат разгледани по-нататък.

---

[1] Преписът бе открит неотдавна от проф. Б. Ст. Ангелов, който публикува един тропар от шестата песен в книгата си Из старата българска, руска и сръбска литература, кн. II, С., 1967, стр. 8.

[2] Вж. М. Стоянов и Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. III, С., 1964, стр. 65. В описанието на ръкописа е отбелязано, че от книгата „са откъснати два листа, които са съдържали службата за 14 февруари — точно деня на Кирил Философ“. В действителност част от службата е запазена, разположена на л. 82$^{а-б}$. Ръкописът е отнесен към началото на XIV в., но палеографските особености сочат по-скоро края на XIII в.

[3] Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, С., 1910, стр. 100—101.

[4] Ръкописът е локализиран въз основа на палеографските му особености и споменатия в приписката игумен Варлам, чието име се среща в доста книжовни паметници от началото на XVII в. (1605, 1608, 1609, 1616 г.), произхождащи от Врачанския манастир „Св. Троица“. Вж. Б. Цонев, пос. съч., стр. 180, 110, 114; Ив. Гошев, Църковни старини из Врачанска епархия, Год. на Соф. университет, Богосл. факулт., XI, 9, 1933—1934, стр. 16.

По-долу публикувам текста на двата новооткрити преписа на Кириловата служба.[1] За удобство първия препис според неговото сегашно местонахождение ще наричам Софийски препис (НБКМ № 895), а втория — Врачански, заради произхода му (НБКМ № 141).

1. СОФИЙСКИ ПРЕПИС, НБКМ, № 895

Пришь вь гльбиноу морьскоу и поⷮ҇пила мѥ ѥⷭ҇ боурѣ многа прѣгрѣшениꙗ, нь ꙗко б҃ь сьшⷣь ·:·

23. Сьньмь оумр̾тви се приложи се агарѣнехь ꙗко змиꙗ живоущихь вь притчѣхь трисльньчно ѥдино бжⷭ҇во силою оубо изнемагаѥ ·:·

24. Ꙗко избранна стрѣла ꙗви се ѥретигомь и врагомь имена вь тоулѣ с҃тѣм прⷪ҇рчьскы, ꙗкоже пишеть хранещи се и бжⷭ҇вомь прострѣлѣющи ·:·

25. Вьзлюбль измⷧ҇ада прѣмоудроⷭ҇, сестроу себѣ приѥль ѥси и, оумоудрень б҃гмь, бл҃жене, ꙗвиль се ѥси философь ·:·

26. Ниѥзекыль дверь те видѣ, имиже пройде ѥдинь б҃ь из ложесьнь с҃тхь твоихь и прошⷣь пльтню, прⷭ҇чтаꙗ, и неѿврьста ѡставиль ꙗ ѥⷭ҇ ·:·

Коⷣ глⷭ҇ .в҃.

27. Тврьдымь оумомь и трьпѣливымь оучениѥм̾, просвѣщаѥ мирь прѣсвѣтлыми зарѣми, ѡбьтече ꙗко мльнии вселеноую, кириле с҃те, расѣваѥ прѣсвѣтло б҃жиѥ слово на сѣверѣ и на западѣ и юзѣ, мира просвѣщаѥ оучениѥмь, с҃те, имаши бо дрьзновлениѥ кь хⷭ҇оу, м҃ли се непрѣстанно ѡ всѣхь нас ·:·

Ікⷭ҇.

28. Свѣтло житиѥ вьзлюбивь, с҃те, зарѣми трис҃лнчнаго бжⷭ҇ва просвѣщаѥмь, пройде ꙗко мльнии вселеноую, сѣверьскыѥ земле и южьскыѥ просвѣтивь, западным же свѣть незаходещии вьсиꙗвь, тѣмже и мнѣ мракь грѣховныи прогнавь, с҃те, сьвыше испрошь, посли блⷣть дх҃овноую, имаши бо дрьзновлениѥ кь хⷭ҇оу, м҃ли се непрѣстанно ѡ всѣхь нась ·:· ~

---

[1] Текстовете се предават с известно осъвременяване на пунктуацията с цел разделяне на синтактичните цялости, свързано със смисловото тълкуване на текста.

Пѣ҇ ꙁ҃. Не поклонише се твари б҃гомысльнии паче ·:·

29. Словесными пищами призываѥ, бл҃жене, овце вь ограды ст҃ыѥ моудрыми притчѣми си г҃оу и б҃оу красотою и сластию си словесы твоими вьгониши, оучителю ·:·

30. Не оустраши се, оучителю, воиньскы ѥдинь вьнити вь плькь жидовьскы, сьсѣкь же нароⷣ ихь прѣмоудростию, ра̏зврьже стльпь ꙗко инь хананьскы пр҇рчьскыми притчѣми ·:·

31. Те источника знаменана свѣмыи правовѣрнѣи вѣрѣ, моудре, воды златоточныѥ напаꙗюща всегда бл҃гыѥ вѣры с҃ны, испльнѣющи же ꙗко рѣкы течениѥ ц҇ркве г҇не ·:· ~

32. Небесь҇ те ширшоую сьдѣꙗ б҃ь вь ложесна твоꙗ вьселивыи се, ч҇таа, тѣмже м҃лю ти се стоужающомоу ми прѣгрѣшению избави широтою покаꙗниꙗ ·:·

Пѣ҇ .и҃. Ирмо҇. Отрокы пр҇чтыѥ вь пещи рож҇во б҇че сп҇ло ѥ ·:·

33. Свѣтѣ приложь се, свѣ҇ ꙗви се вьнетниѥмь иже ѿ б҃а и философь ѡбрѣте се павлови дѣ҇лми прѣриставь всоу землю вь ѥзыцѣхь, сл҃нца свѣтлѣѥ сиꙗѥ словомь оучениꙗ, оучителю блажение ·:·

34. Ꙗко оуже прѣтрьже се сьньмь невренскы остротою словесь твоихь, бл҃жне, вь ѡградѣхь сѣверьстѣх и вь козарѣхь приложити се, ты бо множ҇во имыи посѣче, оучителю ст҃ы, ꙗко Голиꙗда Дв҃дь вь поганѣхь ·:·

35. Велиꙗ те ѡплота и тврьда землѣ панонька, бл҃жне, имоущи, блоуды ѥретичьскыѥ роушить книгами триѥзычникыи, крѣпко наоучена тобою, тѣмже те оучителѣ моудраго поминающе, присно х҃а хвалимь ·:·

36. Книгами оучениꙗ, д҃во, ст҃хь пр҇рка бц҃оу те вѣрно проповѣдаѥмь, роди бо ѿроче ветхаго д҃ньми ꙗко нова чл҃вка, тѣм те, ч҇таа поѥмь и прѣ҇вьзно ·:·

Пѣ҇ .ѳ҃. Ірмо҇ ·:· ~

Ѥв҇га оубо недоугомь ѡслоушаниꙗ клетвоу себѣ приѡбрѣла ѥ҇, ты же, д҃во бц҃е, прозебе ·:·

37. Ꙗко свѣтила те драга х҇ь вьзложи бльщати се вь концихь, ст҃е, вь вѣнци ц҇ркв҃нѣм, ѥгоже ради и до сьмрти подвиза се, множе вѣрнымь вьспитѣниꙗ разоумѣниѥ и говѣниѥмь ·:·

38. Павлоу, б҃лжене, оученикь исть бⷭы, егоже дѣтѣлемь послѣдоуѥ, прѣиде до краи западныхь, слово расѣваѥ вь ѥзыцѣхь вь ѡкеѡнѣ и в р҃имѣ д҃хь свои вь роуцѣ б҃оу с воѥмоу прѣдасть ⁘

39. Ꙗко с҃лнце на земли вьсиꙗ, оучителю, вьсоудоу притчѣми с҃и лоучѣми б҃гогласниꙗ просвѣщаѥ, поющеѥ те вѣрою и о рацѣ стоѥще ст҃го ти тѣла, помѣни, б҃лжене, оученикы твоѥ ⁘

40. Лоучѣми твоѥго свѣта, прⷭчтаа, д҃шоу мою н҃нѣ просвѣти, лежеще вь гробѣ гыбѣлнѣмь вьⷣзвигни врагы ськроушающи оскрьблѣющеѥ присно мою д҃шоу и кь грѣхомь порѣющемь ме ⁘

Стⷯра глⷭ .д҃

41б. Вьсиꙗвь ꙗко с҃лнце лоучами притьчами ꙗко дроугыи павьль обрѣте се, прѣмоудре, прѣиде бо вселеноую б҃жиѥмь словомь просвѣти омрачениѥ ѥзычноѥ, книгами вь сто прѣлагаѥ сⷭпныѥ, блажене, б҃жиѥмь оучениѥмь ст҃ыѥ книгы ѥзыкыи г҃лѥ ꙗко апⷭль ⁘

На лⷮи ст҃альско ⁘

Тук няма да привеждам всички текстуални различия, ще отбележа само, че този препис, общо взето, предлага доста правилен и смислен текст и при бъдещото критично издание на Кириловата служба ще трябва да бъде използуван широко.

Ще се спра само на три важни места. В третия тропар от седмата песен след началото „Тѥ источника знаменана...“ стои думата свѣмыи (от стб. глагол сьвѣдѣти (знам, признавам, тача), за чието наличие в първоначалната редакция вярно се е досетил Хр. Кодов. (Вж. Един непознат препис от службата на Кирил Философ, Сборник Хиляда и сто години славянска писменост (863—1963), С., БАН, 1963, стр. 302, бележка под линия.) Този свършен глагол, употребяван в сег. вр., е характерен за лексиката на произведенията от Кирило-Методиевия и Климентовия кръг.

В началото на втория тропар от осма песен „Ꙗко оуже прѣтрьже се сьньмь...“ само в този препис е запазено съществителното оуже стб. жже — въже (във всички останали преписи стои ꙗкоже, ꙗко), което е особено важно, тъй като едва сега дава възможност за правилното тълкуване на съдържанието на този тропар, който в миналото създаваше големи затруднения на изследвачите (срв. КМСб, 1865, стр. 259, 277). То идва да обясни и причината за покваряването на текста от преписвачите, резултат на графичното сливане на наречието ꙗко и същ. жже, схващано по-нататък като съчетание от наречието и енклитичния съюз же. Смисълът на фразата трябва да бъде: „Като въже се прокъса еврейското сборище от остротата на твоите слова, блажени,... защото множество от тях посече, учителю свети, както Давид Голиата при езичниците.“

Също така във втория тропар от седма песен само тук е съхранена причастната форма сьсѣкь. (Единствено в Скопския миней — сьсѣкы, а във всички останали преписи, според разночетенията, посочени у Шляков, цит. съч., стр. 179, бележка под линия — поквареното вьсѣхъ. Фразата добива ясен смисъл: „Не се побоя, учителю, войнски самичък да влезеш в еврейското пълчище; като съсече техния народ с премъдрост...“

2. ВРАЧАНСКИ ПРЕПИС № 141

Мⷭ҇ца того .д҃ı. прѣпоⷣбныⷯ Ѿц҃ь нашихь Авѯентїа и Кѷрила философа

Веⷱ҇рь на г҃и възваⷯ поⷭ҇ сⷯ .ѕ. ст҃мȣ Кѵрилȣ .г҃. и Авѯентїю .г҃.

Стⷯры Кѷрилȣ глⷭ҇ь .д҃. самогласно:~

1. Красотоу прѣсвѣтлоую добродѣтели имѣе, ѡч҃е, весь мирь просвѣтова дѣтели, ꙗко пчела бг҃оразоумнаа медь прѣсвѣст҃їи въ срⷣца полагае вѣроующимь въ єдиного Хⷭ҇а на земли пришьдшаго и ѡбоживⷲаго чл҃кы за млⷭ҇ть бесчисльнȣю и многоє съхожденїє:~

2. Кроткы млⷭ҇тїю и бж҃їє прѣмȣдрости исплънѥнь, правовѣрними оучєнїи прѣоукрашень, кѷриле блж҃ене, грады же и страны оуловлѥн бг҃омь, просвѣти те, ст҃е, блгⷣтїю сп҃сително прїемь разоумѣнїє, сего ради ст҃ими те пⷭ҇ѣньми славимь:~

3. Житїє без порока и животь достохвалнь прѣⷣ бм҃ь бысть въсачьскыⷨ, ємоуже въ роуцѣ свою, ѡч҃е, прѣдасть дш҃ȣ просвѣтовавь исправлѥнїє, тѣм те мл҃имь ѡ нась ємȣ пом҃ли се да ѡбрѣщемь млⷭ҇ть вѣрно хвалещен те:~

Слⷮа и нн҃ıа. Бо҃:~

42. Сл҃нца прѣсвѣтлаго неизрⷱ҇енно зачьнши и без семѣне рождьши творца аггл҃ѡⷨ и съдетелꙗ всеи твари, възети пришⷣьша прѣгрѣшенїа наша к томоу ты млⷭ҇тивнѣи роуцѣ и очи въздѣющи прⷭ҇но избави ме ѡкааннаго прѣчистими си мл҃твами:~

На стⷯвно. Въ ѡⷯ:~

Канѡнь въ ѡⷯ .а҃. и ст҃ымь .в҃.

Канѡⷩ ст҃мȣ Кѷрилȣ глⷭ҇ь .д҃.

Пⷭ҇ѣ .а҃. ıрмоⷭ҇. Ѿвръзȣ оуста:~

6. Къ чаши прѣмоудростиѣ бжⷭвиѣи ти оустнѣ приложивь, напоивсе спⷭнаго питїа, разоумѡмь сътесе, ꙗви се єзыкѡмь секыра посекающи въсакоую неприазньнꙋю лъсть, Кѷриле:~

7. Просвѣщь ꙗко свѣтило те свѣтодав҆ць бь҃ нашь и въсѣмь те посла оучителꙗ оучителныⷯ книгами закона єзыкы паденные:~

Бⷭ

9. Красныимь прѣимѣе нбⷭныимь силамь бж҃їи твои бысть храмь дш҃евныи, иже въ чрѣвѣ понесе те два҃а гора прѣст҃аа твоа ба҃ нашего:~

Пѣⷭ г҃. ірмⷭо. Твое пѣⷭно:~

10. Словомь и срⷣцемь и єзыкѡмь ха҃ сн҃а бж҃їа проповѣда, прѣмоудрость же и сила слово въплътившее се, бл҃жене, строуꙗми притъчнимь оудави триєзычникы:~

12. Ѡ оуме ѡгньни, ѡ бг҃огласнаа троубо, ѡ славею пѣснивы, ѡ єзыче сладчаи меда въ притчаⷯ, Кѷриле моудре, всѣх ни помѣни:~

11. Цѣвница притчнаа ст҃аа въистинꙋ ꙗви се, бл҃жене Кѷриле, гласѡмь съ пѣсньми дх҃овными ѕвѣцае, сънь ѿганїае:~

Бⷭ

13. Съвѣтомь ѡчимь безначелны сн҃ь ꙗко слово въ ложесна твоа ѡсѣнѥнїємь ст҃гѡ дх҃а, бц҃е, въсели се, въплъти се и роди се ис те спⷭае чл҃кы:~

Сѣⷣ гл҃ь .а҃. поⷣ Лик҃ь аггльскыи:~

14а. Бжⷭтвными мл҃твами просвѣщ҆ си срⷣце, просвѣтова дш҃ꙋ бг҃одъхновенными лоучами, ин҃ꙗ же приведе на свѣть невечерны, тѣмь днⷭь свѣтоноснꙋю ти память празноуемь веселїємь срⷣца, прѣславне Кѷриле:~

Пѣⷭ .д҃. ірмѡсь. Сѣден въ славꙋ на прѣсто:~

15. Дроугыи Авраамь прѣселѥнїємь, бл҃жене, бывь ѿчьства, похотїю моудрⷭо болшаа ꙗко златими монисти оукрасиль єси лоучами прѣсвѣтлими іасно облистае:~

16. Копїємь словесь твоиⷯ и Зам҆брїє пронзиль єси, мадїамсцѣи єреси приложшꙋю се, тѣлеснаго ѡбраза ѿметающе ꙗвлꙑши въ плъти іс҃а назаренскаго:~

Бⷭ

18. Избавльше се прьваго ѿреченїа адамова, тобою, дв҃о, обрѣтохѡⷨ радость неизгл҃анноую, б҃а бо родила єси сн҃а бж҃їа въ нашь образь:~

Пѣⷭ҇ .е҃. ірмоⷭ҇. Оудививше вса :~

19. Мастїю своею оукрашае се, бл҃жене, добрѣ, бл҃гть изліа се въ оустнаⷯ твоиⷯ дⷯовны, моудре, и нечьствоующиⷯ гльбины исоушаеши и наводнае словеси твоими :~

20. Стоаше крѣпко пособствꙋе по вѣрѣ, моудре, лъсть притиканїа посѣкь словѣси ти и вѣрные на бж҃їю стъѕꙋ наставлꙗе въ град бж҃їи послоушливые :~

21. Крѣплꙗющꙋ дивно безднꙋ твоими словеси притчами же, Кѵриле, моудре, ѿ зими мразны бл҃гою вѣрою въ тишинꙋ вышныхь обытели вънишель еси :~

Б҃

22. Сп҃се чл҃ка оцеви равень сн҃ь чл҃кь бывь, ис тебе прѣчⷭ҇таа пльть прїемь и земльнїе нбⷭ҇номꙋ црⷭ҇твꙋ сн҃и сътвориль еⷭ҇ :~

Пѣⷭ҇ .ѕ҃. ирмось :~ Пожрꙋ ти съ глⷭ҇мь :~

23. Сьньмь мрьтвитсе приложи се агарѣнѣхь ꙗзмїе [sic!] живоущихь окрⷭ҇ть проповѣда въ притчахь слово единосоущнаго, имже спьше се хрⷭ҇а прославим :~

24. Ꙗко избраннаа стрѣла ꙗви се еретикомь врагѡмь имена въ тꙋлѣ ст҃ыми прⷪ҇рокы, ꙗкоже пишеть хранещи и бжⷭ҇твомь прострѣлꙗющи :~

25. Възлюбывь изьмлада моудрость, истыннꙋю сестрꙋ себе сътвориль еси и, оумоудрився, бл҃жене, дⷯомь, ꙗвилсе еси филосѡфь :~

Б҃

26. Іезекіль дверь те видѣвь, ѥюже проиде единь Б҃ь из ложесьнь ти ст҃ыхь пльтїю, прѣчⷭ҇таа, неѿврьста оставиль ихь ѥⷭ҇ :~

Коⷣ гл҃ь .в҃. поⷣ. Тврьдїе :~

27. Тврьдимь оумомь и бг҃одъховеннымь оученїемь, просвѣщае мирь прѣсвѣтлими зарами, ѡбтече ꙗко мльнїи въселеннꙋю, Кѵриле ст҃е, развѣвае прѣсвѣтлое слово бж҃їе на западь и сѣверы и мори и юѕѣ, мирь просвѣщае оученїемь :~

Ікоⷭ҇ :~

28. Прѣсвѣтло възлюбивь житїе, ст҃е, зарами трисл҃ньчнаго бжⷭ҇тва осщ҃аем, проиде ꙗко мльнїи въселеннꙋю, сѣвернꙋю же землю и южнꙋю просвѣщь, западным же незаходимыи свѣть възьсїа, тѣмже и мнѣ мракь грѣховныи

ѿгнавь, съвыше испросивь бл̑гть дх҃овнꙋю, имаши бо дрьзовенїе къ бо҃ꙋ, непрѣстанно мл҃ити за ны, мирь просвѣщае оученїемь:~

Пѣ҃ .з҃. ірмо҃ Не послоужише твари:~

29. Словесными пищалми призывае, бл҃жене, ѡвце ограды ст҃ые моудрыми притчами красотою и сладостїю словесь твоихь:~

30. Не оустраши се, оучителю, воинскы въсак же нарѡд ихь моудростїю разврьже стлъпь ꙗкоже инь хананеискы пр҃рочьскыми притчами:~

31. Себе источника назнаменана правѣи вѣрѣ, моудре, златоточные напаающи въсегда бл҃гые вѣры и испльнꙗющи ꙗко рѣкы теченїемь цр҃ковь гн҃ю:~

Б҃

32. Н҃бсь ширшꙋю съдѣла те б҃ь и въ ложеснахь твоихь въсели се, прѣ҃чтаа, тѣмже мл҃им ти се стоужающее ны прѣгрѣшенїа избави широтою покаанїа:~

Пѣ҃ .и҃. ірмос Отрокь бл҃го:~

33. Свѣть приложи се, свѣть ꙗви се вьнетїю еже ѿ б҃а, философе, инь бо обрѣте се Павль дѣтелїю, проѡблиста всꙋ землю въ езыцѣхь свѣтлѣе сл҃нца словомь оученїа, оучителю бл҃жене:~

34. Ꙗко прѣтрьже се сьньмь евреискыи ѡстротою словесь твоих, бл҃жене, въ градѣ сѣверскыхь хозарехь приложи се, ты бо множьства не имїи посѣче, оучителю ст҃ыи, ꙗко Голїада дв̑ь въ поганѣхь:~

Б҃

36. Книгами оученїа, дв҃о, ст҃ыхь пр҃рокь бц҃ꙋ те проповѣдаемь, роди бо отроче ветхаго дн҃ьми ꙗко нова чл҃ка, тѣмже те поемь ст҃ꙋю и прѣвъзносим:~

Пѣ҃ .ѳ҃. ірмо҃ Євва:~

37. Ꙗко свѣтила те дроуга хс҃ възложи бльстеща се въ концехь, бл҃жене, вѣнци цр҃ковными, егоже ради до съмрьти спо̑би се множьствомь вѣрныими въспитань разоумѣванїемь и повѣданїемь:~

38. Павлꙋ бл҃женномꙋ оученикь бысть, егоже дѣтелми послѣдꙋе, проиде до краи западны̆, слово расѣвае въ езыкѡхь въ пановѣ и въ Римѣ дх҃ь свои прѣдаде б҃ꙋ:~

39. Ꙗко сл҃нце въсїа на земли, оучителю, въсꙋдоу же притчами и лоучами бг҃огласе просвѣщае, поющее те вѣрою и рацѣ прѣдстоюще твоегѡ тѣла:~

Б

40. Сїанїє твоєго свѣта, прѣпѣтаа, дш҃ѹ мою нн҃ꙗ просвѣтн, лежєщѹю въ гробѣ погыбѣлнємь въздвнгнн врагы прогонєщн ѡскрьблꙗющѹю мє н къ грѣхѡмь порѣвающєє мє:~

II. С поместените по-горе два новооткрити преписа броят на познатите преписи от Кириловата служба нараства на 22. Макар че е твърде вероятно съществуването и на други преписи, наличният брой, обхващащ ръкописи от XI до XVII в., които произхождат от различни краища на славянския свят, дава възможност за тяхната съпоставка и групиране на по-широка основа. Поради комплексния характер на проблемите, свързани с това съчинение, тук се спирам само на един от основните въпроси — за състава на Кириловата служба и неговото движение и изменение по време и място. За да се премине към конкретна съпоставка и групиране, необходимо е да се приведат най-кратки сведения за запазените преписи.[1] По реда на откриването и проучването им те са следните:

1. Зографски препис в служебен миней за февруари—август, пергаментен ръкопис от XIII в., бълг. ред. (Издаден от В. И. Григорович, КМСб, 1865, стр. 243—250; П. А. Лавров, Материалы . . . стр. 116—122; А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 53—58.)

2. Препис в служебен миней за февруари, XII в., пергаментен ръкопис, съхраняван в бившата Московска синодална библиотека, № 439 (164). Този препис е особено ценен, защото службата е нотирана с писмо от невмен тип, което заслужава специално проучване. (Издаден от А. Горски, КМСб, 1865, стр. 285—290; П. А. Лавров, Материалы . . . стр. 108—111.)

3. Копие, намерено от И. И. Срезневски в книжата на А. Востоков, по текст вероятно от XII в., руска ред. Ръкописът, от който е направено копието, е неизвестен. (Изд. от И. И. Срезневский, Сведения и заметки . . . стр. 65—78.)

4. Препис в служебен миней за февруари от XI—XII в., съхраняван в бившата Московска типографска библиотека, № 67 (Преписът не е издаден, използуван за варианти от И. И. Срезневски и Н. В. Шляков).

5. Препис в сборник от канони от XI—XII в., пазен в бившата Московска типографска библиотека № 76 (Неиздаден, използуван за варианти от И. И. Срезневски и Н. В. Шляков.)

6. Препис в служебен миней за февруари от XII в., в Московската типографска библиотека № 38. (Неиздаден, използуван за варианти от Срезневски и Шляков.)

7. Препис в сборник от служби от XII—XIII в., в Московската типографска библиотека, № 6. (Неиздаден, използуван за варианти от Срезневски и Шляков.)

8. Палаузовски препис от XIV в., в сборник от служби, бълг. ред., от сбирката на Срезневски. (Неиздаден, използуван за варианти от Срезневски и Шляков.) Две песнопения, които се срещат само в този препис,

---

[1] Върху преписите на Кириловата служба вж. М. Попруженко и Ст. Романски, Библиографски преглед на славянските кирилски източници за живота и дейността на Кирила и Методия, С., 1935, стр. 45—48; Б. Ст. Ангелов. Славянски извори за Кирил и Методий, Известия на Държавната библиотека „Васил Коларов“ за 1956 г., С., 1958, стр. 195—196.

са дадени у Срезневский, Сведения и заметки... стр. 78, а оттам препечатани от Лавров, Материалы.., стр. 115, и А. Т.-Балан, Кирил и Методий, II, стр. 59.

9. Препис в Драгановия миней от XIII в., в Зографския манастир, бълг. ред. (Изд. от А. Александров, РФВ, XXIX, № 2, 1893, стр. 193—203 и Й. Иванов, Български старини из Македония, 1931, стр. 295—300, по Александров, но с графичните особености на ръкописа.)

10. Препис от руския светогорски манастир „Св. Пантелеймон“, в служебен миней за декември—февруари, пергаментен ръкопис от XIV в., срб. ред. (Изд. от А. Александров, Памятники древней письменности, CVII, 1895, стр. 1—27.)

11. Препис в пергаментен миней от XIII в. (Скопски миней), от библиотеката на бившата българска митрополия в Скопие, бълг. ред. (Издаден от К. Радченко, Известия ОРЯС, год. XII, 1907, кн. 3, стр. 158—162; Й. Иванов, Български старини из Македония, 1931, стр. 290—295.)

12. Препис в сборник от сбирката на Погодин, № 323 от XVI—XVII в., срб. ред. (Издаден от Шляков, Известия ОРЯС, XV, 1910, кн. 3, стр. 151—187.)

13. Варовитски препис от XVII в., в служебен миней за февруари, от Църковния историко-археологически музей в София, № 89, срб. ред. (Изд. от Ив. Гошев, Год. на Соф. унив., Богосл. фак. XV, 1937—1938, стр. 103—116.)

14. Препис в празничен миней от XV—XVI в., в Софийската нар. библиотека, № 140, срб. ред. (Неиздаден, използуван за варианти от Ив. Гошев и Хр. Кодов.)

15—16. Два преписа в миней за септември—февруари от XVII в., руска редакция. В библиотеката на Виголинския манастир. Според Е. Барсов в този ръкопис имало две служби на Кирил — л. 98—116 и на л. 241 и сл. — Е. Барсов, Описание рукописей и книг, хранящихся в Выголинской библиотеке. СПб., 1874, стр. 43. На съществуването на тези два преписа обърна внимание Б. Ст. Ангелов. Преписите не са нито проучвани, нито издадени. Според Хр. Кодов — единият от тях „буди някакви съмнения“.

17. Препис в ръкописен миней от 1579 г. в с. Иваниче, бившата Волинска губерния — К. Г. Богуславский, Иванические месячные минеи 1547—1579 г. Чтения в историческом обществе Нестора Летописца, т. XIV, 1900, стр. 52. Познат само библиографски.

18. Препис в празничен миней от XIV в., срб. ред., в сбирката на Архивния институт при БАН (Софийски препис № III, 421). Издаден от Б. Ст. Ангелов, Старобългарски текстове, Известия на Архивния институт, кн. I, 1957, стр. 283—289.

19. Препис в миней за февруари—март, от XV в., бълг. ред., в Софийската народна библиотека, № 902. (Проучен и издаден от Хр. Кодов, Сборник Хиляда и сто години славянска писменост, С., 1963, стр. 295—304.)

20. Хлудов (Добриянов) препис в служебен миней от XIII в., пергаментен ръкопис, бълг. ред., от сбирката на Хлудов № 152, в Държавния исторически музей — Москва. (Издаден от Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература, кн. II, С., 1967, стр. 3—16.)

21. Софийски препис от XIII в., срб. ред., в Софийската народна библиотека, № 895. (Публикуван в настоящата работа.)

22. Врачански препис в служебен миней за февруари от 1608 г. срб., ред., в Софийската народна библиотека, № 141. (Поместен по-горе.)

Разглежданият въпрос за състава на Кириловата служба и неговото движение и изменение по време и място тук почива върху моделирането на състава и композицията на отделните преписи. Привлечени са за съпоставка всички изцяло публикувани досега преписи — 12 на брой, като са изоставени само късният препис, обнародван от Шляков, и Софийската служба от XIV в. (№ 18 от приложения по-горе списък), която трябва да бъде считана за отделно произведение, но при анализа на останалите преписи се дават някои бележки и за тях. Съставът и редът на песнопенията на различните преписи от Кириловата служба представям чрез таблица, която ни позволява да проследим филиацията на промените по време и място. За целта всяко песнопение от вечерната и утринната служба получава условна номерация, чрез която се моделират съставът и композицията на отделните преписи. Сравнително устойчивият състав на съчинението позволява използването на такъв начин на кодиране, при който за еталон е избран един от най-старите и пълни преписи с неговата номерация на песнопенията. За такъв условно е приет Зографският препис от XIII в., публикуван от Григорович, като е използвана и въведената от него поредна номерация на стихирите и тропарите. Избран е именно този препис не само заради старинността, пълнотата и българския му произход, но и от практически съображения, тъй като той е поместен и в двете коментирани издания на П. А. Лавров и А. Т.-Балан, където се употребява същата номерация. По-долу помествам началата на песнопенията по Зографския препис с тяхната номерация, служеща за ключ при моделирането на състава и реда на песнопенията на останалите преписи. Онези стихири и тропари в сравняваните преписи, които заместват съществуващи в еталона песнопения, получават допълнителна индексация; а тези, които изобщо не влизат в еталона — нов номер, и в двата случая — в рамките на отделните части на съчинението.

1. Красѡтѫ прѣсвѣтлѫїѧ дѣтѣль имѣѧ ѡ҃чє...
2. Кротѡкъ мѫдростиѫ Б҃жиѫ любвє исплънєнь...
3. Житиє бєс порока и животь достохвалєнь...
4. Чистаа дх҃овнаа с҃тыихь памѧт всел҄шисѧ
5. Ѿ пєлєнь прїлєжно прѣмѫдрѡсть сєстрѫ сєбѣ створивъ...
6. Въ чѣшѫ прѣмѫдрости бжⷭ҇твнѣи ти ѹстнѣ прїложи...
7. Просвѣщь ꙗко свѣтило тѧ свѣтодавєць Х҃с Б҃ь нашь...
8. С҃тымъ дх҃мь ѿ пѫчины извлѣчє Б҃жиїмь сло́мь...
9. Красныимь прѣимѣѧ нєбєснымъ силамъ...
10. Словомъ и с̑рцємь и ѫзыкомъ Х҃а с҃на Б҃жиа...
11. Цѣвница прїтчами с҃тми истинноѫ ꙗвисѧ бл҃жєнє...

12. Ѡ оуме ѡгньныи ѡ доброгласнаꙗ трѫбо ѡ славнꙋ...
13. Съвѣтомъ ѡ҃чемъ безначѧлень сн҃ь ꙗко слово
14. Ꙗко зарѣ просвѣщь всѧ землѧ єретикы гониши...
15. Дроугыи авраамь прѣселениемь бл҃жене быⷭ ѿ҃чьства...
16. Копиемь словесъ твоиъ ꙗко зѫбриѫ принесль еси...
17. Равносѫщиѫꙗ проповѣдаль еси ст҃го дх҃а силѫ...
18. Избавльшесѧ прьваго ѡсѫждениа адамова тобоѫ дв҃це...
19. Мыслиѫ своеѧ ꙋкрашьшюсѧ бл҃жне добрѣ...
20. Стоꙗше крѣпко пособьствоуѫ по вѣрѣ мѫдре...
21. Прѣплаваѫщі́оу дивно безднѫ твоимь словомь...
22. Спⷭаѫ чл҃кы ѡ҃цеви равень сн҃ь и чл҃къ бываеть...
23. Сьнемь мр҃твитсѧ приложьсѧ агарѣнѣхь...
24. Ꙗко и забрьна стрѣла ꙗвисѧ єретикомь врагомъ...
25. Възлюбивъ измлада мѫдрость истиннѫѫ мѫдрость...
26. Іезекииль врата та видѣ имиже проїде единь вышнии...
27. Трьдымь и бг҃одъхновеннымъ ꙋчениєм просвѣшаѫ мирь...
28. Прѣсвѣтлое житие възлюбивъ мѫдре зарѣми...
29. Словесными пищалꙿми бл҃жене прїзываѫ ѡвцѧ...
30. Не ꙋстрашисѧ ꙋчїтелю воинꙿскы единь внити въ пльkъ...
31. Тебе источника знаменана всѣмъ правѣи вѣрѣ бл҃жне...
32. Небесъ ширꙿшѫѫ съдѣа б҃ь браконенскоусиаа...
33. Свѣтѣ прїложьсѧ свѣть ꙗвисѧ внѧтиꙋ еже ѿ б҃а
34. Ѣкоже прѣтрьжесѧ сънмь еуренскыи ѡстротоѫ словесь...
35. Велика та ѿплота и твръдь земѣ панонъскаа имѧщи...
36. Книгами ꙋчении дв҃о ст҃хь пр҇ркь б҃цѫ вѣроѫ проповѣдаемь...
37. Ѣко свѣтило та чⷭтно хс҃ вꙿзложи бльщѫщасѧ вь конꙿцихь...
38. Паулоу бл҃женоѡмоу ꙋченикь быⷭ егоже дѣтелми послѣдоуѫ...
39. Ꙗко сл҃нце на земли вьсиꙗ ꙋчїтелю вꙿсѫдоу притчами...
40. Лоучами твоего свѣта прⷭчтаа д҃шѫ моѫ нинѣ просвѣти...
41. Ѣко свѣтилника та хс҃ мирови показа и ꙋчїтелѣ вселенѣи...

Изследването на състава и композицията на Кириловата служба, опиращо се на съдържанието на песнопенията, налага следните основни изводи:

1. Преписите на съчинението се отличават с *устойчивост на състава и реда на песнопенията.* Почти всички изследвани преписи имат броя и реда на песнопенията, които са представени в еталона: № 1—№ 41. Това ни кара да мислим, че архаичните преписи ни поднасят текст, *близък по състав и композиция до първоначалния вид на творбата.*

2. Промените са засегнали предимно три песнопения — *седалния, третия тропар от осма песен и светилния.* Пъстротата на светилните (по съдържание) в различните преписи — № 41, 41а, 41б, 41в, 41г — вероятно се дължи на отсъствието на това песнопение в *първоначалното ядро на службата.* То ще да е възникнало по-късно, откъдето идва и разнообразието в преписите.

3. Сравняваните преписи се обособяват в *две големи групи* въз основа на различията в седалния (№ 14 и 14а) и наличието или отсъствието на третия тропар от осма песен (№ 35).

I група

Със запазени песнопения № 14 и № 35

14. Ꙗко зарѣ просвѣщь вьсѧ земѧ, еретикы гониши в҆зыскаѧ на въстоцѣ и западѣ и сѣверѣ же и юѕѣ, триѫзычникы правиши проповѣдаѫ странамь, ѫзыкы имь гл҃ѧ и книгы прѣдаѫ, рима же дошедь тоу тѣло свое положи бл҃жне в рѫцѣ г҃ни дш҃ѫ своѫ прѣдавь.

35. Велика тѧ ѿплота и твръдь земѣ паноньскаа имѧщи, бл҃жне, блѧди еретичьскыѫ роушить книгами триѫзычникы, крѣпко наоучена тобоѫ, тѣмже тѧ ꙋчителѣ мѫдраго помин҃аѫще, присно х҃а прославлѣемь.

II група

С № 14а и липса на песнопение № 35

14а. Бⷭ҇жвнами мⷧ҇твами просвѣш҃҆си ср҃це, просвѣтова дш҃ѫ бо҃дъхновение ꙋчении, нн҃ѣ прииде на свⷮ҇ѣ невⷮ҇ернии, тѣмь дⷭ҇не свѣтоносиѫѫ ти памⷮ҇ѧ празнꙋемъ веⷭ҇лиемъ ср҃ца, прѣслав҆не Кириле.

Първата група, към която принадлежат Зографският, Добрияновият, Скопският, Востоковият и Софийският № 895 препис, трябва да бъде считана за *архаична.* Двете песнопения № 14 и № 35 несъмнено принадлежат към първоначалния състав на службата и са възникнали още в Мораво-Панонските земи. Те се отличават със своята *конкретност* и възпяват предимно делата на Кирил сред западните славяни (споменат е гробът на Кирил в Рим, Панонската земя, а и цялостното им звучене сочи време, съвсем близко до Кирил). Добро допълнително доказателство за това е и употребената презантна форма.

Във втората голяма група седалният от първата група № 14 се заменя с нов седален — № 14а, а третият тропар от осма песен — № 35 се изпуща. Новият седален има много по-общ характер и сочи по-голяма отдалеченост от времето на Кирил, макар че и той ще да е възникнал в доста ранна епоха, доказателство за което е наличието му във Востоковия препис от XII в., който принадлежи към архаичната група. Промените и съкращенията в тази група преписи изглежда са резултат от стремежа да се освободи службата от ония моменти, които са напомняли за дейността на Кирил в западните земи, подчинени на римската църква и свързани с една чужда действителност. Тези промени вероятно са извършени на *българска почва*. Към тази група принадлежат следните преписи: Драганов, Синодален, Пантелеймонов, Софийски № 902, Софийски № 140, Врачански № 141 и Варовитски.

4. Последните четири преписа образуват една *подгрупа*, късна по време, в която личи явна тенденция към *съкращаване на службата* — изоставени са третият тропар от първа песен № 8 и третият от четвърта песен № 17. Разменени са местата на тропари № 11 и 12. Освен това тази подгрупа показва и някои характерни *редакционни поправки*. По всичко личи, че тя е възникнала на *българска почва* вероятно към края на XIV в. — най-старият препис, Софийски № 902, е от българска редакция, а другите два ресавски преписа произхождат от Врачанския и Етрополския манастир.[1]

5. Във всички изследвани преписи службата е кратка. Особено място заема Погодиновият препис, публикуван от Шляков, срб. ред., от XVI—XVII в., където службата е пълна и има много разширен размер: към познатото първоначално ядро са прибавени всички останали песнопения от двете основни групи, а чувствително е обогатена творбата и със съвършено нови стихири и тропари.

6. Службата на Кирил Философ в препис от XIV в., публикувана от проф. Б. Ст. Ангелов, при съпоставянето с изследваните преписи показа *пълно различие* в съдържанието и състава и трябва да се счита за самостоятелно произведение. В нея от песнопенията, включени в еталона, са запазени единствено първите три стихира № 1, 2, 3 от вечерната, следвани от № 41б, по-нататък № 41а, като тропар от трета песен, и седалния № 14а.

Направените изводи върху състава и композицаята на Кириловата служба почиват върху немалък, но все пак ограничен брой преписи. За пълното решение на проблемите, свързани с това съчинение, е необходимо познаване и задълбочено проучване на всички запазени преписи. Едва тогава ще може да се пристъпи към критично издание на този важен литературно-исторически извор за дейността на славянския първоучител и едновременно един от най-древните високо поетични образци на старобългарската художествена литература.

---

[1] Наличието на тази група, „произхождаща от един извод, чийто текст показва типични разлики в сравнение с другите преписи“, пръв посочи и изследва Хр. Кодов, като разгледа и по-важните ѝ особености.

РАННИТЕ СТАРОБЪЛГАРСКИ ПРЕВОДИ НА ПАТЕРИЧНИТЕ СБОРНИЦИ

СВЕТЛИНА НИКОЛОВА

Съществуването на патерични сборници в старобългарската литература е открито още в началния период от развитието на славистиката. Но въпреки това и до днес те си остават едни от сравнително слабо проучените паметници: неясни са представите за тяхната художествена природа, нерешени са редица проблеми относно превеждането им, дори съдържанието им е малко познато. Това се дължи преди всичко на обстоятелството, че малцина учени разработват въпроси, свързани с патериците. Причина за ограничения интерес са несъмнено големите трудности, с които е съпроводено тяхното изучаване. Възникващите затруднения довеждат дори до мисълта, че „изследването на Патерика е почти безнадеждно“[1].

Разбира се, проучването на патеричните сборници трябва да продължи. На първо място, необходимо е да се изследват художествените особености на поместваните в тях произведения с цел да се определи мястото им в жанровата система и в историята на старобългарската литература. Преди обаче да се пристъпи към решаването на тази задача, е нужно да се изяснят редица въпроси, свързани с възникването на патеричните сборници и развитието им в славянската писмена традиция.

Не може да се каже, че досега не е работено в тази насока. Напротив, съществуващите изследвания върху патериците са посветени изключително на тези проблеми. Интересът на учените е насочен към два основни момента: превеждането на патериците от гръцки език и тяхната история на славянска почва. Трябва обаче да се подчертае, че далеч не всички въпроси са намерили своето окончателно разрешение. Освен това липсват каквито и да било обобщаващи изследвания.

Настоящата работа представя опит да се обобщи и анализира направеното досега във връзка с изясняването на проблемите за възникването на патеричните сборници и техните старобългарски преводи. Целта е не само да се направи констатация за състоянието и задачите на проучванията, но и да се внесат редица уточнения. Освен това подробното разглеждане на проблема за ранните старобългарски преводи на патеричните сборници има за задача да хвърли допълнителна светлина върху книжовния живот у нас през Кирило-Методиевата епоха.

---

[1] M. Weingart, N. van Wijk. Studie o církevněslovanském patericu, Byzantinoslavika, V, 1933—1934, p. 463.

Преди да се навлезе в конкретен анализ на поставените проблеми, трябва да се изясни жанровата същност на патеричните сборници. Това е необходимо за правилното разбиране съдържанието на цялата работа.

В досегашните изследвания този въпрос не е намерил задоволително решение. При определяне жанра на патеричните творби се допускат две основни слабости. На първо място, не се прави разграничение между тях по отношение на жанровата им природа. На второ място, няма еднаквост в разбиранията за жанровата същност на едни и същи патерични произведения. Оттук произтича и абсолютната неустановеност в употребата на термините, с които те биват определяни. Най-често произведенията, съставящи патериците, са наричани жития.[1] В други случаи те са включени в рамките на агиографията, но изследователите долавят, че е невъзможно да бъдат приравнени с житийните творби.[2] Привлечени от занимателността на някои от тях, част от учените стигат до друга крайност — наричат ги новели и анекдоти.[3] Други изследователи назовават тези творби повести, пренасяйки това означение от заглавията на някои текстове, без да влагат в него отношение към същността на произведенията.[4]

---

[1] Срв. А. Н. Пыпин, История русской литературы, т. 1. Древняя письменность, СПб, 1898, стр. 134; История русской литературы под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина и Д. Н. Овсянико-Куликовского, т. 1, Москва, 1908, стр. 57 и др.

[2] В. А. Келтуяла, Курс истории русской литературы, част 1, 1906, стр. 201—210; А. И. Яцимирский, Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV—XVII вв., 1906, Памятники древней письменности и искусства, т. CLXII, стр. LXIX—LXX; В. М. Истрин, Очерк истории древнерусской литературы, Петроград, 1922, стр. 109—110; Н. К. Гудзий, История древней русской литературы, изд. 7, Москва, 1966, стр. 40—41, и др. Тук е интересно да се отбележи колебанието, което проявява по отношение жанра на патеричните творби забележителният познавач на старата руска литература Д. С. Лихачев. До неотдавна той уверено поставяше патериците сред сборниците от жития (вж. История на руската литература в три тома, т. I, София, 1960, стр. 34; Д. С. Лихачев, Система литературных жанров древней Руси, сб. Славянские литературы, Москва, 1963, стр. 54). В последно време обаче, позовавайки се на една статия на Дм. Чижевски, в която е отбелязано категорично, че по принцип жанрът на патеричните произведения няма нищо общо с житията (D. Čiževsky, On the Question of Genres in Old Russian Literature, Harvard slavic Studies, II, Cambridge, Mass., 1954, p. 111), Д. С. Лихачев допуска, че освен жития патериците съдържат и неопределени още жанрово разкази (Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, Ленинград, 1967, стр. 47). Но в същата своя работа само след няколко страници той отново нарежда патериците между сборниците от жития (пак там, стр. 49).

[3] Ігор Еръомин, „Сводный“ патерик у південно-слов'янських, українському та московському письменствах, Записки історично-філологічного відділу Української Академії наук, 1927, кн. XII, стр. 48—77, кн. XV, стр. 54—101; И. П. Еремин, К истории древнерусской переводной повести, Труды ОДРЛ, т. III, 1936, стр. 37—57; N. van Wijk, Was ist ein Paterik Skitskij? Annales Academiae scientiarum Fennicae, ser. B, t. XXVII, Helsinki, 1932 (Mélanges de Philologie offerts à M. J. J. Mikkola), p. 348—353; M. van Wijk, O Pateryku przetłumaczonym przez Metodego, Prace filologiczne, XVII, 1937, p. 59.

[4] А. И. Яцимирский, Из истории славянской письменности, стр. 76—95; А. И. Соболевский, Отзыв о труде свящ. И. М. Смирнова, Известия ОРЯС, т. XXIII, 1921, кн. 2, стр. 294; Н. К. Гудзий, История древней русской литературы, стр. 40—41; статиите на И. П. Еремин и др.

Не изразяват становище за жанровата принадлежност на патеричните произведения и разпространените термини разказ,[1] сказание,[2] легенда.[3]

В същност не е възможно да се установи общ термин за означаване на всички патерични произведения, понеже в патериците се срещат два типа творби: едните представляват кратки поучения към монасите, а в другите са разказани събития, свързани пряко или косвено с живота на някой монах. Фактически посочените по-горе термини могат да бъдат отнесени само към втората група. Едва ли обаче е целесъобразно те да бъдат използувани за означаване на произведенията, които тя обхваща, тъй като едни от тях (житие, новела, анекдот, повест) могат да доведат до заблуждения относно жанровата им същност, а други (сказание, разказ, легенда) не могат да я изразят точно и определено. Най-уместно е да се употребява терминът патерични разкази, защото той изразява както спецификата на произведенията, така и сходството им с останалите старобългарски разкази. Що се отнася до произведенията от първата група, те биха могли да бъдат означени с термина патерични поучения. С този термин ясно се определя същността на жанра и в същото време се дава представа за неговото своеобразие.

В славянската ръкописна традиция патеричните сборници са известни с две названия: патерик и отечник. Първото от тях повтаря гръцкото наименование *πατερικόν*, което значи книга на отците или книга за отците, а второто е буквален превод от гръцкия термин. Като се има пред вид, че отци са били наричани знаменитите монаси, още от означението на сборниците става ясно, че патериците съдържат произведения, в които се говори за монаси, или произведения, в които монаси се явяват разказвачи на представените събития. При това положение безспорно е, че създаването на патеричните сборници трябва да се свърже с възникването на монашеството като обществено явление.

Християнското монашество се заражда през III—IV в. През ранния етап на развитието му негови характерни белези са бягството от обществото, изолираният живот, аскетизмът. Разбира се, те се обуславят от непосредствената действителност. Първите монаси, които произхождат от средата на народа, напускат обществото в знак на недоволство от господствуващия робовладелски социален ред.[4]

---

[1] П. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, т. 1, вып. 1, Время и жизнь патриарха Евфимия Терновскаго, стр. 484; А. И. Яцимирский, Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам, LXIII, Известия ОРЯС, т. XVI, 1911, кн. 2, стр. 248—276; В. С. Преображенский, Славянорусский скитский патерик. Опыт историко-биографического исследования, Киев, 1909, стр. 161—162, 173, 231 и т. н.; В. М. Истрин, Очерк истории древнерусской литературы, стр. 110; И. М. Смирнов, Синайский патерик (*Λειμὼν πνευματικός*) в древне-славянском переводе. Исследование в III частях. Часть I. Греческий оригинал патерика со стороны своего текста. Часть II. Обзор рукописей славянского перевода патерика и сравнительный анализ их текста, Сергиев Посад, 1917; N. van Wijk, Подробный обзор церковнославянского перевода Большого Лимонария, Byzantinoslavica, VI, 1935—1936, стр. 38, и др.

[2] В. С. Преображенский, Славяно-русский скитский патерик, стр. 161, 162, 172, 181, 182 и т. н.

[3] Н. К. Гудзий, История древней русской литературы, стр. 38, 40; В. П. Адрианова-Перетц и В. Ф. Покровская, Библиография древнерусской повести, вып. 1, Москва—Ленинград, 1941, стр. 11.

[4] История Византии в трех томах, т. I, Москва, 1967, стр. 162.

Основоположник на християнското монашество е египтянинът Антоний, живял от средата на III в. до средата на IV в. Въпреки че през неговия живот все още не са установени строги и напълно определени изисквания към монасите, Антоний създава една точно фиксирана форма на монашески живот — отшелничеството. Отначало всички монаси живеят сами в пустинните местности на Египет. Не след дълго те започват да се обединяват в общини. През IV в. се организират и общежителни манастири. Създател на този тип манастири е монахът Пахомий (282—346). Към 320 г. той построява в Горен Египет, в Тиваида, Тавенисиотския манастир. В него вече съществуват ясни и категорични правила, определящи задълженията на монасите.

От Египет монашеството прониква в Сирия и Палестина. Тук бива възприета и организацията на египетските манастири. Но освен двата установени вече типа — отшелнически и общежителни — в Сирия и Палестина се уреждат и т. нар. лаври. В тях монасите живеят в самостоятелни, отделени една от друга килии, но се подчиняват на един ръководител и се събират заедно за богослуженията.

В разстояние на няколко века монашеството се разпространява широко сред християнското население на споменатите области. Редица манастири и много монаси стават извънредно популярни далеч извън пределите на местността, в която се намират. Бързото развитие на монашеството обаче се прекъсва през средата на VII в., когато всички най-важни византийски провинции в Азия и Африка са окончателно завладени от арабите.

Наскоро след възникването на монашеството се появяват и първите литературни произведения, посветени на монасите. Това са цели сборници, съставени от творби, засягащи живота на монасите — патерици, и жития на най-прочутите от тях.

Първият патерик е посветен на египетските отшелници. Той е написан от неизвестен автор на гръцки език и носи заглавие *Ἡ κατ᾽ Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία*.[1] Сборникът е съставен в края на IV в. (395—396). Той представлява описание на пътуване из Египет, предприето през 394—395 г. от група светски лица, съпровождани от дякон. Това обстоятелство определя връзката между отделните произведения. *Ἡ κατ᾽ Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία* се среща доста често в гръцките ръкописи. Свидетелство за големия интерес към него е активното отношение на преписвачите към текста му, който е редактиран няколко пъти. Неслучайно още през V в. той е преведен два пъти: на латински език от Руфин Аквилейски (342—411) под заглавие Historia Monachorum in Aegupto и на сирийски.[2]

---

[1] Становището, че оригиналният текст на този сборник е гръцки, бе убедително защитено в последно време от A.-J. Festugière, Le problème littéraire de l'Historia Monachorum, Hermes, 83, 1955, p. 257—284.

[2] За този патерик вж.: E. Preuschen, Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtum. Texte und Untersuchungen, Giessen, 1897; R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchstums und der frühchristlischen Begriffe gnostiker und Pneumatiker, Götingen, 1916; Murphy, Rufinus of Aquileia (345—411), His Life and Works, Washington, 1945; A.-J. Festugière, Historia monachorum in Aegupto. Édition critique du texte grec, Bruxelles, 1961: A.-J. Festugière, Sur une édition de l'Historia Monachorum,. Revue Archéologique, 1963, p. 210—215, и др.

След няколко десетилетия (около 420 г.), също на гръцки език, се появява т. нар. *Λαυσαϊκόν*.[1] Негов автор е еленополският епископ Паладий (около 364—430 г.) Паладий създава своя сборник по поръка на византийския велможа Лавса, от чието име идва и заглавието на този патерик. При написването на Лавсаика авторът може би е използувал в гръцки превод някои коптски извори, с което се обясняват редица белези на творбите. Важни особености на произведенията, включени в Лавсаика, са непосредствеността на изложението, разговорният тон, крайната примитивност на синтаксиса, прокарвана до голяма степен съзнателно. Интересно е да се отбележи, че и тук, както в *Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία* отделните повествования се обединяват от обстоятелството, че те са възникнали в резултат на осъществено от автора пътешествие по местата, обитавани от прославени монаси.

Преводите на част от Лавсаика и почти целия първи патерик са обединени в българските ръкописи в един сборник с устойчив състав, означаван в славистиката с термина Египетски патерик.

Животът на египетските монаси е предмет и на стотиците произведения, познати във византологията под името *ἀποφθέγματα*.[2] Литературната история на тези творби е крайно неясна. Докато разгледаните два патерика са проучени всестранно, изследванията върху многобройните *ἀποφθέγματα* все още се намират в стадия на издирване и систематизиране. Твърде много са нерешените въпроси, свързани с тях. Поради това извънредно трудно е да се даде обща представа за сборниците, в които те са събрани. При сегашното състояние на проучванията тази представа несъмнено ще бъде до известна степен несигурна.

---

[1] За Лавсаика вж.: C. Butler, The Lausiac history of Palladius, I, Cambridge, 1898; II, Cambridge, 1904; C. H. Turner, The Lausiac history of Palladius, The Journal of Theological Studies, 6, 1905, p. 321—355; J. Phokylides, *Παλλάδιος ἐπίσκοπος Ἑλενουπόλεως καὶ ἡ Λαυσιακὴ ἱστωρία, Νέα Σιών*, XII, 1912, p. 398—419, 509—530; A. Lucot, Palladius. Histoire lausiaque. Texte grec, introduction et traduction française, Paris, 1912; W. Bousset, Komposition und Character der Historia Lausiaca, Nachrichten der Gesellschaft Wiss. zu Göttingen, 1917, p. 173—217; L. Clarke, Palladius. The Lausiac history of Palladius. Translated and edited, London, 1919; Butler, Palladiana. The Lausiac history. Question of text, The Journal ot Theological Studies, 22, 1920, p. 21—35, 138—155, 222—238 и отделно Oxford, 1921; W. Bousset, Zur Komposition der Historia Lausiaca, Zeitschrift für d. neutest. Wiss., 21, 1922, p. 81—98; F. Halkin, L'Histoire lausiaque et les Vies grecque de S. Pachôme, Analecta Bollandiana, XLVIII, 1930, p. 257—301; E. Schwartz, Palladiana, Zeitschrift für d. neutest. Wiss., 36, 1938, p. 161—204; G. B. Calvi, La storia Lausiaca di Palladio, Salesianum, 1, 1939, p. 268—279, 385—406; 2, 1940, p. 204—223; 3, 1941, p. 129—156; R. Draguet, Le chapitre de l' „Histoire lausiaque“ sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?, Muséon, LVII, 1944, p. 53—145; LVIII, 1945, p. 15—95; R. Draguet, L'authenticité du proemium de l'Histoire lausiaque, Muséon, LIX, 1946, p. 529—534; R. Draguet, L'„Histoire lausiaque“. Une œuvre écrite dans l'esprit d'Evagre, Revue d'Histoire ecclésiastique, XLI, 1946, p. 321—364; XLII, 1947, p. 5—49; R. Draguet, Une nouvelle source copte de Pallade: le ch. VIII (Amoun), Muséon, LX, 1947, p. 227—255; R. Draguet, Un nouveau témoin du texte G de l'Histoire Lausiaque (Ms. Athènes, 281), Analecta Bollandiana, LXVII, 1949, p. 300—308; D. J Chitty, Dom Cuthbert Butler, Professor Draguet and the Lausiac history, The Journal of. Theological Studies, N. S., VI, 1955, p. 102—110; R. Draguet, Un morceau grec inédit des vies de Pachôme apparié à un texte d'Evagre en partie inconnu, Muséon, LXX, 1957, p. 267—306; R. T. Meyer, Lexical problems in Paladius' Historia Lausiaca, Studia Patristica, I, Berlin, 1957, p. 44—52; История Византии в трех томах, т. 1, стр. 420—421 и др.

[2] За тях вж.: S. Vailhé, Les apophtegmata Patrum, Échos d'Orient, V, 1901, p. 39—46; F. Nau, Le chapitre *Περὶ ἀναχωρητῶν ἁγίων* et les sources de la vie de Saint Paul de Thèbes, Revue de l'Orient chrétien, 10, 1905, p. 387—417; F. Nau, Historie des solitaires égyptiens (ms. Coislin 126, fol. 158 qq), Revue de l'Orient chrétien, II (XII), 1907, p. 43—69; III (XIII), 1908, p. 47—66, p. 266—297; IV (XIV), 1909, p. 357—379; VII (XVII), 1912, p. 204—211, 294—301; VIII (XVIII), 1913, p. 137—146; В. С. Преображенский, Славяно-русский Скитский патерик, стр. 11—145; M. Chaîne, Le texte original des „Apophtegmes des Pères“, Mélanges de la Faculté Orientale, V, 1912, p. 541—569; F. Nau, Notes sur le texte original des apophtegmes des pères, Revue de l'Orient chrétien, VIII (XVIII), 1913, p. 208—212; E. Porcher, Les apophtegmes des Pères. Fragments coptes de Paris, Revue de l'Orient chrétien, VIII (XVIII), 1913, p. 168—182; П. В. Никитин, Греческий „Скитский“ патерик и его древний латинский перевод, Византийский вре-

Кога са написани най-ранните *ἀποφθέγματα*, не е известно. Едни учени изказват мнение, че те са възникнали през втората половина на V в.,[1] други смятат, че датират още от средата и дори първата половина на IV в.[2] Сигурно е, че подобни произведения биват писани до VII в.

Оформянето на цели сборници от *ἀποφθέγματα* не започва едновременно с появата на първите отделни произведения. Обаче безспорно доказателство за съществуването на такива сборници в една ранна епоха се намира в знаменитата книга на патриарх Фотий *Μυριοβίβλον ἢ βιβλιοθήκη*. В описанието на cod. 198 Фотий говори за *Μέγα Λειμωνάριον*.[3] Този патерик е съставен вероятно между 470 г. и 520 г. Такъв сборник засега не е намерен. Но в гръцките ръкописи често се помества патерик със заглавие *Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος*. За него в *Μυριοβίβλον* се съобщава, че представлява извлечение от горния сборник. *Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος* е съставен не по-късно от 538 г. Що се отнася до състава му, трябва да се отбележи, че включените в него творби са групирани в глави според темите, които засягат.

Сред гръцките книжовници е популярен и друг сборник от *ἀποφθέγματα*. В неговата първа част произведенията са наредени по азбучен ред според имената на монасите разказвачи. Втората му част съдържа творби,

---

менник, XXII, 1915—1916, 1918, стр. 127—173; A. Wilmart, Le Recueil latin des apophtegmes, Revue Bénédictine, 34, 1922, p. 185—198; W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Aus dem Nachlass herausgegeben von Theodor Hermann und Gustav Krüger, Tübingen, 1923; L. Villecourt, Une même parabole commune aux apophthegmes des Pères et à Calila et Dimna, Muséon, XXXVI, 1923, p. 243—248; Th. Hermann, Einige bemerkenswerte Fragmente zu den Griechischen Apophthegmata Patrum, Zeitschrift für d. neutest. Wiss., 23, 1924, p. 102—109; W. Gemoll, Das Apophthegma. Litterar-historische Studien, Wien, 1924; N. van Wijk, Das gegenseitoge Verhältnis einiger Redaktionen der *Ἀνδρῶν, ἁγίων βίβλος* und die Entwiekelungsgeschichte des *Μέγα Λειμωνάριον*, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen, Afdeeling letterkunde, Deel LXXV, serie A, n 4, Amsterdam, 1933, p. 91—155; J.-C. Guy, Remarques sur le texte des Apophthegmata patrum, Recherches de Science Religieuse, 43, 1955, p. 252—258; J.-C. Guy, Note sur l'évolution du genre apophthegmatique, Revue d'Ascétique et de Mystique, 32, 1956, p. 63—68; J.-C. Guy, La collation des douze anachorètes, Analecta Bollandiana, LXXVI, 1958, p. 419—427; J.-C. Guy, Les „Apophthegmata Patrum", Téologie de la vie monastique, Paris, 1961, p. 73—83; J.-C. Guy, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum, Bruxelles, 1962; P. Canart, Apophthegmes et récits monastiques dans le ms. 33 d'Ochrida, Analecta Bollandiana, LXXX, 1962, p. 22—32; R. Draguet, A la source de deux apophtegmes grecs (PG 65, Jean Colobos 24 et 32), Byzantion, XXXII, 1962, p. 53—61; J.-M. Sauget, La Collection d'Apophtegmata du manuscrit 4225 de la Bibliothèque de Strasbourg, Orientalia Christiana Periodica, XXX, 1964, p. 455—509; J.-M. Sauget, Une nouvelle collection éthiopienne d'Apophthegmata Patrum, Orientalia Christiana Periodica, XXXI, 1965, p. 177—182; J.-C. Guy, La tradition manuscrite des Apophtegmata Patrum. Etat présant des recherches, Revue d'Ascétique et de Mystique, XLI, 1965, p. 113—124 и др.

[1] C. Butler, The Lausiac history, I, p. 208—221.

[2] F. Nau, Le chapitre *Περὶ ἀναχωρητῶν ἁγίων*, p. 388—391.

[3] За този сборник и произлезлите от него патерици вж. В. С. Преображенский, Славяно-русский Скитский патерик, стр. 11—145.

в които не се сочат такива имена. Тук подреждането е основано на тематиката. Този патерик обикновено носи наименованието *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων*. Смята се, че е възникнал в периода от 602 г. до 30-те години на VII в. или през XI в. Може би той е оформен също въз основа на големия патерик, за който пише Фотий, като самостоятелно и независимо от *Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος* извлечение от него.

Съдържанието на сборниците от *ἀποφθέγματα* обхваща много продължителен период от време. Затова не може и дума да става, че техен автор е едно лице. Но авторите на тези литературни произведения не са оставили имената си и почти невъзможно изглежда те да бъдат установени със сигурност. Едва ли някога ще бъдат открити и съставителите на разгледаните два основни вида сборници.

Многочислените *ἀποφθέγματα* са привличали вниманието на книжовници от различни народности. Те са преведени на латински, коптски, сирийски, арабски, грузински, арменски и други езици. Известни са и техни старобългарски преводи. Българският превод на *Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος* се отбелязва в славистиката с термина Скитски патерик, а преводът на *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων* — с названието Азбучен и Ерусалимски патерик.

През първата четвърт на VII в. бива съставен друг патерик.[1] В него е отразен животът на монасите според непосредствени впечатления от посещения на манастири в Палестина, Сирия и Египет и според разкази на техните обитатели. Авторът на този патерик е Йоан Мосх (около средата на VI в. — 634 г.). Доскоро в науката се смяташе за безспорно, че той е гръцки монах от Палестина, написал единствено споменатия патерик. Последните проучвания на грузинските изследователи дават нова представа за личността и творчеството на Йоан Мосх.[2] Грузинец по народност, Йоан е наречен Мосх по наименованието на племето мосхи (месхи), населяващо областта Мосхети (Месхети), която се намира в Югозападна Грузия. Тук трябва да се изтъкне, че тази област е център на грузинската култура в продължение на редица векове; не случайно от племето мосхи произхожда големият грузински поет, живял през XII в. — Шота Руставели. Благодарение на оживените контакти между Югозападна Грузия и Палестина Йоан Мосх попада в палестинските манастири. В тях овладява така добре гръцки език, че пише литературните си творби едновременно на два езика. Своето първо съчинение — патеричен сборник — той написва отначало на гръцки език под заглавие *Λειμὼν πνευματικός*, а след това на грузински с друг наслов —. „Рай“. Този труд Йоан Мосх завършва окончателно в Синай, поради което получава прозвището Синаит. Прозвището Синаит дава възможност да обясним как се е появило странното на пръв поглед название Синайски патерик, засвидетелствувано в най-стария славянски ръкопис от края на XI в. и прието в славистиката като означение за славянския превод на *Λειμὼν πνευματικός*. Накрая, интересно е да се отбележи установеното от грузинските учени голямо сходство на *Λειμὼν πνευματικός* с грузинската версия на една твърде увлекателна белетристична творба — повестта Варлаам и Йоасаф, чието първоначално записване като християнизирана редакция на легендата за Буда под заглавие „Мъдростта на Балавар“ е осъществено според тях от Йоан Мосх отначало на грузински език, а после на гръцки.

---

[1] За него вж.: Луг духовный, Душеполезное чтение, 1896, январь, стр. 20—36; S. Vailhé, Jean Mosch, Échos d'Orient, V, 1901, p. 107—116; H. Grégoire, La vie anonyme de S. Gérasime, Byzantinische Zeitschrift, 13, 1904, p. 114—135; И. М. Смирнов, Синайский патерик, стр. 1—143; А. И. Соболевский, Отзыв о труде свящ. И. М. Смирнова, стр. 289—295; D.-C. Hesseling, Jean Moschos, Morceaux choisis du Pré spirituel, Paris, 1931; Th. Nissen, Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale, Byzantinische Zeitschrift, 1938, p. 350—376; N. H. Baynes, The „Pratum Spirituale", Orientalia Christiana Periodica, XIII, 1947, p. 404—414; E. Mioni, Il Pratum Spitituale di Giovanni Mosco, Orientalia Christiana Periodica, XVII, 1951, p. 61—94; *'Ε. Κτιατας, Παρατηρήσεις στό Λειμωνάριο τοῦ Ἰωάννου Μόσχου, Ἑλληνικά*, XII, 1952—1953, p. 376—379; E. Mihevc-Gabrovec, Études sur la syntaxe du Ioannes Moschos, Ljubljana, 1960; M. J. Rouet de Journel, Jean Moschus, Le Pré spirituel. Trad., préfacé et annoté, Paris, 1960; G. Garitte, La version géorgienne du „Pré spirituel", Mélange E. Tisserant II (=Studi e Testi, 232), Citta del Vaticano, 1964, p. 171—185, и др.

[2] Вж. Ш. И. Нуцубидзе, К происхождению греческого романа „Варлаам и Йоасаф", Тбилиси, 1956, стр. 94—142; Ш. Нуцубидзе, История грузинской философии, Тбилиси, 1960, стр. 149—152, 180—211, 241—268; Ш. И. Нуцубидзе, К произхождению греческого романа „Варлаам и Йоасаф" (Обзор критических замечаний), Византийский временник, XVII, 1960, стр. 250—257, и др. Резултатите от работата на грузинските учени все още не са получили пълно признание. Несъгласието на западните византолози обаче не е аргументирано. А тъй като трудовете на грузинските медиевисти са изградени въз основа на убедителни доказателства, засега техните заключения могат да се приемат.

Към патеричните сборници ще причислим и популярното съчинение на папа Григорий I Велики (около 540—604 г.) Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et aeternitate animarum.[1] При все че византолозите не го разглеждат като патеричен сборник, с основание в славистиката то се счита за патерик поради жанровата еднородност на включените в него творби с патеричните произведения. Този патерик е написан на латински през 593—594 г. Между 741 и 752 г. папа Захарий го превежда на гръцки език под заглавие *Διάλογοι ἱστορικοὶ περὶ πολιτείας διαφόρων πατέρων ἐν τῇ Ἰταλίᾳ διαλαμψάντων*. Славянският превод на *Διάλογοι ἱστορικοί* се означава от славистите с термина Римски патерик. Що се отнася до структурата на сборника, тя се отличава до известна степен от строежа на останалите патерици. Произведенията са разпределени в четири големи дяла според тематиката си. Връзката между творбите обаче е твърде своеобразна. Патерикът е оформен като диалог между Григорий и неговия приятел дякона Петър. Петър задава различни въпроси, в отговор на които Григорий привежда едно или няколко отделни произведения, засягащи живота на италианското духовенство.

В гръцката литература съществуват доста произведения, които не принадлежат към разгледаните шест патерика, но по жанровите си особености са напълно еднакви с патеричните творби, по-точно с патеричните разкази. Такива са разказите на Данил Скитски, живял през VI в.

---

[1] За него вж.: M. Jugie, Le passage des Dialogues de saint Grégoire relatif à la procession du Saint-Esprit, Échos d'Orient, XI, 1908, p. 321—331; B. Calatti, I Dialoghi di s. Gregorio Magno. Tentativo di indagine di spiritualità monastica, Vita monastica, XI, 1957, p. 61—70; Fr. Halkin, Le pape s. Grégoire le Grand dans l'hagiographie byzantine, Orientalia Christiana Periodica, XXI, 1955, p. 109—114; Ch. Chazottes, Grégoire le Grand, Paris, 1958; W. F. Bolton, The suprahistorical sense in the Dialogues of Gregory, Aevum, XXXIII, 1959, p. 206—213; B. de Gaiffier, Les héros des Dialogues de Grégoire le Grand inscrits au nombre des saints; en appendice: À propos des saints du livre II des Dialogues, Analecta Bollandiana, LXXXIII, 1965, p. 53—74; F. Tateo, La struttura dei dialoghi di Gregorio Magno, Letteratura cristiana antica, 1965, 2, p. 101—127, и др.

в Египет,[1] съчиненията на синайския монах Анастасий, писал около средата на VII в.[2] и др. Сътворени в духа на патеричните произведения, те биват преписвани наред с тях и постепенно се включват органически в състава на патеричните сборници. Ето защо с пълно право можем да ги считаме за същински представители на този литературен жанр.

Създаването на творби по подобие на поместените в шестте патерични сборника съчинения свидетелствува, от една страна, за активното развитие на жанра, а от друга, за голямата му популярност. Това заключение се подкрепя и от обстоятелството, че в редица сборници, съвършено различни от патериците, понякога се срещат произведения, подобни на патеричните. Така например в главния труд на синайския монах Йоан (около 525—600 г.) — Лествица, се откриват десетина разказа, сходни с патеричните;[3] няколко откъса от словата на ава Доротей, живял в края на VI и началото на VII в., са сродни с произведенията, включени в патериците,[4] и т. н. Проникването на пасажи от патерични съчинения в други литературни жанрове също убеждава, че книжовниците са ограждали тези творби с необикновено внимание. Най-често се установяват заемки в житията. Няколко *ἀποφθέγματα* от средата на IV в. са заимствувани в житието на Павел от Тебес, появило се през втората половина на IV в.[5] Две глави от Лавсаика твърде рано преминават в житията на Пахомий.[6] В анонимното житие на Герасим Йордански, писано през втората половина на VI в., е вмъкнат разказът за Герасим и лъва от *Λειμὼν πνευματικός*.[7] Съцият разказ е използуван и в житието на св. Жером.[8]

Голям интерес предизвикват патериците и сред българските книжовници. Вече бе отбелязано, че шестте патерика са преведени изцяло или частично на старобългарски език. Старобългарските текстове на Египетския патерик, Скитския патерик,[9] Азбучния и Ерусалимски патерик, Синайския патерик и Римския патерик са преведени от гръцки език. Но отношенията между гръцките и старобългарските текстове на патеричните сборници са слабо проучени. Те са предмет на изследване главно сред славистите, които, пристъпвайки към анализ на славянските патерици, си поставят обикновено като първа задача издирването на гръцките текстове на произведенията. В резултат днес вече са известни гръцките съответствия на всички патерични сборници.[1] Досега обаче никому не се е удало да намери оригиналите, с които са си послужили славянските преводачи или поне ръкописи, близки до тях. Голяма трудност в това отношение представлява липсата на критически издания на гръцките патерици (такива издания имат само Лавсаика и *Ἡ κατ᾽ Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία*). Изводите за гръцките прототипове изхождат главно от забелязаните при сравняването различия между славянските сборници и познатите гръцки патерици. Създадените по този начин повече или по-малко сигурни представи за оригиналите ще улеснят по-нататъшното търсене сред новооткритите гръцки ръкописи. Така например първообразът на Египетския патерик, що се отнася до частта, преведена от *Ἡ κατ᾽ Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία*, трябва да се търси между ръкописи, чийто текст съвпада с този на първото гръцко критическо издание (на Preuschen), но различаващи се от него по реда на съчиненията, а оригиналът на извлечението от Лавсаика — из ръкописи, в които подреждането на творбите съответствува в някои случаи на първата, най-стара гръцка редакция, но сходни по текст с втората редакция;[2] за да се открие оригиналът на Скитския патерик, необходимо е да се прегледат гръцките ръкописи от първата редакция[3] и т. н. При съпоставките се установяват и много допълнителни факти, засягащи връзките на славянските с гръцките патерици. Оказва се, че Египетският патерик е преведен по неизправен гръцки ръкопис,[4] преводът на Скитския патерик е извършен от много стар гръцки ръкопис, вероятно от VI—VII в.,[5] а преводачът на Римския патерик се е отнесъл към своята работа небрежно, предавал е текста обикновено буквално, но на места го е тълкувал свободно, като при това е допускал редица грешки.[6]

---

[1] Вж. *Βίος τοῦ ἀββᾶ Δανιὴλ τοῦ Σκητιώτου.* Vie et récit de l'abbé Daniel le Scétoite (VI^{e} sciècle). I Texte grec, publié par L. Clunet. II. Texte syriaque, publié par F. Nau. III. Texte copte, publié par I. Guidi, Paris, 1901, и в Revue de l'Orient chrétien, 5, 1900, p. 49—73, 254—271, 370—406, 535—564; 6, 1901, p. 51—87.

[2] Вж. F. Nau, Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai, Oriens christianus, 2, 1902, p. 58—89; F. Nau, Les récits inédits du moine Anastase. Contribution à l'histoire du Sinai au commençement du VII^{e} siècle, Paris, 1902; F. Nau, Le texte grec des récits utiles à l'ame d'Anastase (le Sinaïte), Oriens christianus, 3, 1903, p. 56—90; P. Canart, Nouveaux récits du moine Anastase, Actes XII^{e} congrès international d'étude byzantines, Beograd, 1964, p. 263—271.

[3] Преподобного отца нашего Йоана игумена Синайской горы Лествица в русском переводе с алфавитным указателем и примечаниями, Москва, 1862, стр. 38—39, 40—44, 45—46, 47—48, 69—74, 112—114.

[4] Авва Доротей, Църковни слова. Преведе архимандрит Йосиф, София, 1954, стр. 30, 47—48, 54—55, 72—73, 83, 86.

[5] F. Nau, Le chapitre *Περὶ ἀναχωρητῶν ἁγίων.*

[6] F. Halkin, L'histoire Lausiaque et les Vies greques de s. Pachôme.

[7] H. Gregoire, La vie anonyme de S. Gérasime, p. 133—135.

[8] Пак там, p. 134.

[9] Този термин се употребява със значението, което влага в него В. С. Преображенски. Предложението на Н. ван Вейк Скитски патерик да се нарича и патерикът, в който творбите са подредени според темата си, и азбучно-анонимният (N. van Wijk, Was ist ein Paterik Skitskij, p. 348—353) не е приемливо. Означаването на тези два различни сборника с един термин би внесло неяснота в употребата му. Значението на понятието „скитски“ в случая не е важно, понеже тук става дума за условно название, което служи само за да се различава този патерик от останалите. Не бива да се забравя, че възприетите в славистиката означения на другите патерици също са условни.

Когато се твърди, че за науката са познати гръцките текстове на всички патерици, трябва да се има пред вид ограничеността на използуваните от отделните учени славянски ръкописи. Търсейки гръцкия оригинал на някой от патеричните сборници, те посочват съответствията според един славянски ръкопис, най-често съвсем случаен. По този начин указаните гръцки текстове придобиват значение преди всичко за отделните произведения, но не и за целия сборник. Защото макар че патериците имат устойчив състав, при преписването той бива подлаган на извънредно големи промени. Поради това известните днес гръцки съответствия могат да играят ролята на един ориентировъчен прототип. В непроучените още екземпляри на патериците, разбира се, ще са включени повечето от познатите съчинения, но има голяма вероятност те да съдържат и творби, чиито гръцки първообрази са неизвестни. При подобно състояние на проучванията изследователите биха могли да насочат усилията си към издирване гръцките текстове на всички произведения във всеки отделен ръкопис[1] или само на изолирани творби.[2] Но тъй като гръцките текстове, съответствуващи на петте славянски патерика, са познати в основни линии, главната задача не бива да се търси в тази посока. Дори ако се появят изследвания с подобен характер за всички славянски ръкописи, не биха се увеличили и уточнили знанията относно взаимоотношенията между славянските и гръцките ръкописи, понеже няма да бъде решен въпросът за оригиналите, от които са превеждали славянските книжовници. А докато не бъдат открити първообразите на славянските патерични сборници, всякакви изводи за начините и метода на превеждане не ще имат голяма стойност, тъй като ще са в значителна степен условни. За да бъдат търсени успешно гръцките първообрази, сега е необходимо да се съберат изцяло съществуващите екземпляри на патериците, да се извършат задълбочени и всестранни текстологически изследвания върху тях, в резултат на което несъмнено ще бъде разкрит първоначалният състав и текст на славянските патерични сборници. Едва тогава ще бъде възможно да се реши важният проблем за техните оригинали.

---

[1] За Египетския патерик вж. Н. Ван-Вейк, О происхождении Египетского патерика, Сборник в чест на проф. Л. Милетич, София, 1933, стр. 361—369; И. П. Еремин, К истории древне-русской переводной повести, стр. 37—57; за Скитския: В. С. Преображенский, Славяно-русский Скитский патерик, стр. 178—187, 220—231; N. van Wijk, La traduction slave de l'*Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος* et son prototyp grec, Byzantion, XIII, 1938, p. 233—241; за Азбучния и Ерусалимски: N. van Wijk, Die slavische Redaction des *Μέγα Λειμωνάριον*, Byzantinoslavica, IV, 1932, p. 236—252; N. van Wijk, Подробный обзор церковнославянского перевода Большого Лимонария, стр. 38—83; за Синайския: Синайский патерик. Издание подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, Москва, 1967, стр. 10—15; за Римския: П. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, т. 1, вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского, стр. 481—482; А. Соболевский, Римский патерик в древнем церковно-славянском переводе, Киев, 1904, стр. 1.

[2] И. П. Еремин, К истории древне-русской переводной повести, стр. 46, 47.

[3] В. С. Преображенский, Славяно-русский скитский патерик, стр. 178.

[4] И. П. Еремин, К истории древне-русской переводной повести, стр. 48.

[5] В. С. Преображенский, Славяно-русский скитский патерик, стр. 220.

[6] А. Соболевский, Римский патерик, стр. 2.

Събирането и подробното проучване на всички текстове на славянските патерици е нужно и за разработването на важните въпроси, свързани с времето и мястото на превеждането им, броя на преводите, патерика, преведен от Методий, първоначалния състав на славянските патерични сборници и промените, настъпвали в него при преписването, генеалогическите връзки между ръкописите, белезите на отделните редакции. Досега интересът на изследователите е насочен главно към тези проблеми. Но тъй като те изграждат своите трудове само върху част от материала, достигнатите резултати не са безспорни.

Патерикът като тип литературен сборник прониква в старобългарската литература заедно с най-старите преводи от гръцки език. Времето, когато за пръв път се появява старобългарски превод на патерик, е известно. В глава XV на пространното Методиево житие след съобщението, че Методий превел почти цялата Библия, е добавено: „Тъгда же и номоканонъ, рекьше законоу правило и отьчьскꙑѩ книгꙑ прѣложи.“[3]

---

[1] Както това вече е правено (вж. N. van Wijk, Was ist ein Paterik Skitski ?, p. 350—351).

[2] Вж. например N. van Wijk, Studien zu den altkirchenslavischen Paterika, Verhandelingen der Koninklijke akademie van wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling letterkunde, nieuwe reeks, deel XXX, n. 2, p. 13—19; N. van Wijk, Die Erzählungen des Sketioten Daniel im Kirchenslavischen, Slavia, XII, 1933, p. 335—352.

[3] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I, София, 1920, стр. 95.

Знае се, че тези преводи са извършени между 882 и 884 г. Почти всички слависти смятат, че с израза „отьчьскꙑѩ книгꙑ“ е означен някакъв патерик. Опитът на Райко Нахтигал да докаже, че под „отьчьскꙑѩ книгꙑ“ трябва да се разбира сборникът от хомилии, който е бил прототип на Клоцовия сборник и подобен по състав на хомилиара на Миханович, не е убедителен.[1] Доказателствата за моравския произход на Клоцовия сборник са неоспорими, обаче те не обосновават твърдението, че с думите „отьчьскꙑѩ книгꙑ“ в Методиевото житие се отбелязва сборник от хомилии. Напротив, мнението, че става дума за превеждане именно на патерик, може да се защити със сериозни аргументи. На първо място, употребеното от житиеписеца название „отьчьскꙑѩ книгꙑ“ очевидно е превод от гръцкото *πατερικόν* (подразбира се *βιβλίον*[2]). Това е безспорно, още повече, че в единствените два пасажа от пространното житие на Методий, в които се говори за монаси, те са наречени отци.[3] Интересът на Методий към патеричната литература е лесно обясним, като се има пред вид, че той е живял известно време в манастир на планината Олимп в Мала Азия, а според глава IV от житието дори е бил поставен за игумен на манастира Полихрон. Вероятно тук той се е запознал с извънредно популярните патерици. Не бива да се забравя и обстоятелството, че патриарх Фотий, близък на Методиевия брат Кирил,[4] описва в своята книга *Μυριόβιβλον* няколко патерика, които може би са били познати на славянските първоучители. Тъй като в житието не се съобщава кой патерик е превел Методий, налага се чрез анализ, преди всичко езиков, да се установи кой е най-старият превод на патеричен сборник.

Архаичният характер на лексиката и граматиката, присъствието на моравизми в текста на Скитския патерик довеждат до мисълта, че той е преведен най-рано на старобългарски език: през последната четвърт на

---

[1] R. Nahtigal, Otьčьsky kъnigy (Žitije Metodovo pogl. XV), Razprave. Slovenska Akademija znanosti in umetnosti. Razred za filološke in literarne vede, Ljubljana, 1950, I, p. 16—24. У нас към мнението на Р. Нахтигал е склонна да се присъедини Д. Иванова-Мирчева, но тя също не привежда аргументи, за да докаже, че т. нар. „отьчьскꙑѩ книгꙑ“ представляват тъкмо хомилиар (Д. Иванова-Мирчева, Хомилиарът на Миханович, Изв. на Инст. за бълг. ез., кн. XVI, 1968, стр. 381). Без да анализират конкретно въпроса за „отеческите книги“, изхождайки най-общо от нуждите на християнската черква, някои наши слависти търсят този Методиев превод и в друга посока. Така например Е. Георгиев пише: „Трябва да се смята, че отеческите книги са съдържали разкази за живота на известни християнски дейци или евентуално избрани произведения от отците на черквата, каквито по-късно често се превеждат. Християнските отечески книги са били нужни за възпитанието на християните славяни; съдържащи образци или напътствия за поведението на християнина, те са подпомагали Методий и сподвижниците му да разпространяват християнската вяра и морал“ (История на българската литература, т. 1, Старобългарска литература, София, 1962, стр. 49; Е. Георгиев, Кирил и Методий – основоположници на славянските литератури, София, 1956, стр. 260). А Ив. Гошев предполага: „Но изглежда, че под отьчьскꙑѩ книгꙑ, за които ни разказва ЖМ, с по-голямо основание можем да съзрем сборник от ония светоотечески съчинения, които през IX в. са се чели във време на богослужение по нареждане на устава и по традиционната практика на църквата“ (И. Гошев, Кирил и Методий, Год. на СУ, Бог. фак., XV, 1937—1938, стр. 67).

[2] Наименованието *πατερικόν* през IX в. вече е широко разпространено. За пръв път то се среща у Доротей (края на VI — нач. на VII в.) (Вж. В. С. Преображенский, Славяно-русский скитский патерик, стр. 130.)

[3] Вж. А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I, стр. 87..

[4] Вж. F. Grivec, Constantinus philosophus — amicus Photii, Orientalia christiana periodica, XXIII, 1957, p. 415—422.

IX в.,[1] не по-късно от началото на X в.[2] Архаични езикови особености, отнасящи се към третата четвърт на девети и началото на десети век, се наблюдават и в Синайския патерик.[3] Към тази най-ранна епоха от развитието на старобългарската литература се отнася и Римският патерик.[4] За твърде ранен произход свидетелствуват и езиковите форми, извлечени от Азбучния и Ерусалимски патерик.[5] Като цяло те не са така древни, както езикът на Скитския патерик, но в редица случаи е трудно да се реши кой превод е по-старинен.[6]

Малко по-късно се появява славянският превод на Египетския патерик. Най-вероятно той датира от X в. Във всеки случай не може да има съмнение, че е приготвен след смъртта на Кирило-Методиевите ученици.[7] От друга страна, през XI в. Египетският патерик вече прониква в някои оригинални староруски съчинения.[8]

Освен разгледаните патерици в българската средновековна литература широко се разпространява т. нар. Своден патерик.[9] Той съдържа произведения от Синайския, Скитския, Азбучния и Ерусалимски патерик. Текстовете на включените в него творби представят същите преводи, които са поместени в отделните патерици. Поради това се смята, че Сводният патерик е компилация върху основата на направените вече преводи. Приема се, че той е възникнал през XIV в.

Езиковите особености на патериците не дават достатъчно определени сведения и относно мястото на превеждане. Със сигурност обаче може да се твърди, че Синайският, Скитският и Римският патерик са преведени на старобългарски език в Моравия или България.[10] Преводът на Азбучния и Ерусалимски патерик е извършен навярно в България. Къде е преведен Египетският патерик, може само да се гадае — в България[1] или в Русия.[2] Съставянето на Сводния патерик се приписва на български книжовници.[3]

---

[1] N. van Wijk, Studien zu den altkirchenslavischen paterica, p. 21—39; N. van Wijk, Два славянских патерика, Byzantinoslavica, IV, 1932, p. 22—34; N. van Wijk, Zu den slavischen Paterika, Zeitschrift für slavische Philologie, IX, 1932, p. 357—359; N. van Wijk, O Pateryku, przetłumaczonym przez św. Metodego, II Międzynarodowy zjazd slawistów (filologów słowiańskich). Księga referatów. Sekcja I jęnzykoznawstwo, Warszawa, 1934, p. 167—169; N. van Wijk, L'adjectif mamů et les verbes mamiti, maniti, Revue des études slaves, 14, 1934, p. 72—75; Н. Ван-Вейк, Рукописни патерик манастира Крке, Магазин Сјеверне Далмације, II, Сплит, 1935, стр. 108—110; N. van Wijk, Zwei Pannonismen mit od (ъ) — für ot (ъ), Zeitschrift für slavische Philologie, XIII, 1936, p. 83—88; N. van Wijk, Aksl. priležati *πυκτεύειν*, *πυκτεῦσαι*, Zeitschrift für slavische Philologie, XIII, 1936, p. 319—329; N. van Wijk, Die slavische Adjektive libъ und liběvъ, Slavia, XIV, 1936—1937, p. 510—515; N. van Wijk, O Pateryku przetłumaczonym przez Metodego, p. 59—65; N. van Wijk, La traduction slave de l' *'Ανδρῶν ἁγίων βίβλος*, p. 233.

[2] В. С. Преображенский, Славяно-русский Скитский патерик, стр. 151—158.

[3] Архимандрит Леонид, Сведения о славянских и русских переводах патериков различных наименований и обзор редакции оных, Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1890, кн. 4, стр. 1; А. И. Соболевский, Отзыв о труде свящ. И. М. Смирнова, стр. 294; Т. А. Иванова, Заметки о лексике Синайского патерика (К вопросу о переводе Патерика Мефодием), сб. Проблемы современной филологии, сборник статей к семидесятилетию академика В. В. Виноградова, Москва, 1965, стр. 149—152.

[4] А. Соболевский, Римский патерик, стр. 1—28.

[5] N. wan Wijk, Два славянских патерика, стр. 24—30.

[6] Пак там, стр. 27.

[7] Н. Ван-Вейк, О происхождении Египетского патерика, стр. 369.

[8] И. П. Еремин, К истории древне-русской переводной повести, стр. 56—57.

[9] За Сводния патерик вж. I. Ерьомин, „Сводный" патерик, кн. XII, стр. 48—77, кн. XV, стр. 54—101.

[10] Вж. трудовете, посочени в бел. 1, 2, 3, 4.

Още по-големи трудности възникват, когато се търсят преводачите на отделните патерици. Засега трябва да се признае за невъзможно да бъде открит книжовникът, превел Египетския патерик. Няма никакви определени данни и за преводачите на останалите патерични сборници. Не може да се смята за решен въпросът за патерика, преведен от Методий. Предположението, че Методиевото дело е Римският патерик, не бе доказано убедително от А. Соболевски,[4] но бе подхванато, макар колебливо, и в по-ново време.[5] Неотдавна бе подкрепено мнението на архимандрит Леонид, че Методий е преводачът на Синайския патерик.[6] Новите изследвания показват, че становището на Н. ван Вейк за Методий като преводчик на Скитския патерик,[7] макар и да си остава засега най-добре аргументирано, не може да бъде прието безрезервно.

Съпоставянето и синтезирането на резултатите от досегашните проучвания на патеричните сборници, както и продължителните наблюдения над Сводния патерик, дават възможност да се обоснове една нова хипотеза — че дело на Методий е именно Сводният патерик. Както е известно, Сводният патерик съдържа произведения от Синайския, Скитския, Азбучния и Ерусалимски патерик, а някои негови редакции — и от Римския патерик. Безспорно е, че тези патерични сборници са преведени през последната четвърт на IX, най-късно до началото на X в. Несъмнени са и издирените в Синайския и Скитския патерик моравизми. Като се знае, че Скитският патерик, от една страна, и Азбучният и Ерусалимски, от друга, произлизат от един общ сборник, наречен от Фотий *Μέγα Λειμωνάριον*, може да се допусне, че Методий е превеждал направо от този патерик, а не от извлечените от него сборници *Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος* и *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων*. Само по този начин е възможно да се обясни как в пълния превод на Азбучния и Ерусалимски патерик, който в цялост е по-нов от превода на Скитския патерик, са попаднали някои по-архаични езикови форми.[8] Тук трябва да се изтъкне, че сборниците *Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος*, *Μέγα Λειμωνάριον* и *Λειμὼν πνευματικός* от Йоан Мосх са единствените патерици, върху които патриарх Фотий обръща специално внимание в своя *Μυριοβίβλον*[9], а тъкмо откъси от тях са поместени в Сводния патерик.

В полза на хипотезата за Методий като съставител и преводач на Сводния патерик може да се изтъкне също обстоятелството, че двамата братя започвали превеждането на някой паметник обикновено с превод на избрани откъси от него. Фактът, че в пълните текстове на Синайския, Скитския, Азбучния и Ерусалимски патерик произведенията, поместени и в Сводния патерик, се четат в един и същ превод, свидетелствува за използуването на първоначалния Методиев превод от по-късните преводачи, които са били най-вероятно ученици на славянските просветители. Подобно вплитане на съществуващ частичен превод в извършен по-късно пълен превод е познато още от Кирило-Методиевата епоха: при съставянето на четвероевангелието в Моравия онези негови части, които са влизали в изборното евангелие, нѐ са били преведени отново, а на съответните места в четвероевангелието е бил вмъкнат старият превод.

---

[1] Н. Ван-Вейк, О происхождении Египетского патерика, стр. 369.

[2] И. П. Еремин, К истории древне-русской переводной повести, стр. 51.

[3] І. Ерьомин, „Сводный" патерик, кн. XV, стр. 59—61.

[4] А. Соболевский, Римский патерик, стр. 4.

[5] M. Weingart, N. van Wijk. Studie o církevneslovanském pateriku, p. 461; M. Weingart, Československy typ cirkevnej slovančiny. Jeho pamiatki a význam, Bratislava, 1949, p. 26—27, 60—62, 76—83.

[6] Т. А. Иванова, Заметки о лексике Синайского патерика, стр. 149—152.

[7] Вж. посочените в бел. 1 на стр. 231 трудове на Н. ван Вейк и N. van Wijk, Der grossmährische Erzbischof Method als Übersetzer von Erbauungsliteratur, Slavische Rundschau, X, 1938, p. 6—9.

[8] N. van Wijk, Два славянских патерика, стр. 30.

[9] Photius, Bibliothèque, Tome III (Codice 186—222). Texte établi et traduit par R. Henry, Paris, 1962, cod. 198, 199, p. 95—97.

Прави впечатление, че Методиевият житиеписец в гл. XV от своето съчинение не говори за превеждане на определен патерик. Употребата на множествено число едва ли може да се тълкува като известие, че са преведени няколко патерика, тъй като те са твърде големи по обем. Множественото число в случая може да означава, че Методий е превеждал от различни патерични сборници.

Наличието на среднобългарски форми в Сводния патерик е естествено, като се има пред вид, че най-старите запазени ръкописи са от XIV в. Патеричните сборници не принадлежат към кръга на каноничните книги, те са били подлагани на непрекъснати изменения, особено езикови, и поради това въвеждането на среднобългаризми не представлява особен интерес. Интересното е, че са запазени редица архаични езикови белези. При това във всички творби (независимо от техния източник) се срещат еднотипни архаизми. Този факт показва, че произведенията от Сводния патерик са преведени едновременно и от един книжовник, че в Сводния патерик не са събрани отделни стари преводи. Тук ще бъде обърнато внимание само на по-разпространените и очевидни старинни езикови белези, които се срещат в текста на Сводния патерик:[1] почти без изключение се употребява двойнственото число както при имената, така и при глаголите;[2] навсякъде е запазено епентетичното *л*;[3] с голяма последователност пряката реч се въвежда със съюза ѩко, характерна особеност на старобългарските евангелски преводи;[4] извънредно често се прилага първият сигматичен аорист с удължена коренна гласна; на много места са запазени неконтрахирани форми на имперфекта и сложното склонение на прилагателните имена. Заслужава да се отбележи също присъствието на безличния израз лѣть ѥсть ’позволено е’ (л. $10^{б}$, л. $73^{б}$), засвидетелствуван в трите глаголически евангелия, в Супрасълския сборник и в първообраза на Азбучната молитва.[5]

---

[1] Изводите се основават на ръкопис № 1036 от Нар. библиотека „Кирил и Методий“ в София, XIV в., бълг. извод, в който на л. $1^{а}$—$165^{а}$ е преписан Сводният патерик. Макар че този ръкопис не представя архетипния състав на Сводния патерик (по класификацията на І. Ерьомин, „Сводный“ патерик, кн. XII, стр. 62—65 ръкопис № 1036 трябва да бъде причислен към редакция γ f), в случая това не е важно, понеже различията са преди всичко в реда на произведенията.

[2] Това е забелязано още при описването на ръкописа (вж. М. Стоянов, Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. III, София, 1964, стр. 239).

[3] Пак пам, стр. 239.

[4] К. Мирчев, Климент Охридски и старобългарският книжовен език, Български език, XVI, 1966, кн. 5, стр. 418.

[5] Ст. Стоянов, Бележки върху стиха „летитъ нꙑнѣ и словѣньско племѧ“ в Азбучната молитва, сб. Хиляда и сто години славянска писменост, София, 1963, стр. 167—170.

Въпросът за Методиевия превод на патерика естествено не може да бъде решен от изложените тук съображения. Но в случая задачата не е да се разреши окончателно този проблем. С предложената нова хипотеза се цели преди всичко да се обърне внимание на изследователите върху възможността Сводният патерик да е Методиево дело и да се насочат проучванията върху славянските патерици към проверяване на тази хипотеза. Трябва да се има пред вид обаче, че категоричното ѝ потвърждаване или опровергаване е възможно само в резултат от паралелното пълно проучване на текстовете на всички патерици. Частични изследвания върху отделни патерични сборници, каквито има натрупани достатъчно, не биха допринесли особено много да се намери окончателното решение на въпроса.

Изчерпателното анализиране на всички патерици ще бъде полезно и за уточняване броя на преводите на различните патерични сборници. Установено е, че Римският патерик е превеждан два пъти.[1] Вторият негов превод е направен през XIV в., вероятно по времето на Иван Александър.[2] В два независими един от друг превода, водещи началото си от два гръцки оригинала, се срещат произведенията от Синайския патерик.[3] Само един превод е засвидетелстван в преписите на Скитския патерик.[4] Не е известно обаче колко превода на Египетския, Азбучния и Ерусалимски патерик се разпространяват в славянските ръкописи.

В досегашните изследвания е отделено значително място на свързаните с патеричните сборници текстологически проблеми. Най-добре е изяснена текстовата история на Сводния патерик. Според броя и реда на творбите, ръкописите, съдържащи този патерик, се разделят на три самостоятелни редакции.[5] Втората и третата от тях са възникнали съответно през XV и XIV в. От третата редакция водят началото си всички останали петнадесет редакции, създадени в периода от XIV до XVII в. Задълбочената работа над отделните редакции е дала възможност дори да се възстанови архетипният състав на Сводния патерик.[6] Що се отнася до текста на творбите, освен основната редакция може да бъде разграничена само една стилистическа редакция.[7] Няколко пъти е бил редактиран Синайският патерик.[8] От неговия пълен превод е направено извлечение, разпространяващо се под наименованието Лимонис.[9] Смята се, че първичната кратка редакция на Лимониса се отличава с антибогомилска насоченост и е съставена в Западна България по времето на Самуил. Предполага се, че авторът на тази редакция е близък съвременник на

---

[1] А. Соболевский, Римский патерик, стр. 1.

[2] П. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии, т. 1, вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского, стр. 482.

[3] N. van Wijk, Einige Kapitel aus Ioannes Moschos in zwei kirchenslavischen Übersetzungen, Zeitschrift für slavische Philologie, X, 1933, p. 60—66.

[4] В. С. Преображенский, Славяно-русский Скитский патерик, стр. 177—178.

[5] За редакциите на Сводния патерик вж. І. Ерьомин, „Сводный" патерик, кн. XII, стр. 50—77.

[6] Пак там, кн. XV, стр. 54—56, 75—101.

[7] Пак там, кн. XV, стр. 65.

[8] За редакциите на Синайския патерик вж. И. М. Смирнов, Синайский патерик, стр. 158—272.

[9] А. Соболевски е на мнение, че Лимонисът представя първоначалния превод на Синайския патерик (вж. А. И. Соболевский, Отзыв о труде свящ. И. М. Смирнова, стр. 293—294).

Козма, добре запознат с неговата Беседа против богомилите. Още през XI в., Лимонисът прониква в Русия, където се появява негова разширена редакция. В Русия са познати и още три редакции на Синайския патерик. В основни линии е очертана текстовата история и на Скитския патерик. Приблизително е известен неговият първичен състав,[1] а в текста му се забелязват две ранни редакции.[2] По-късно в Русия са създадени нови три редакции на Скитския патерик.[3] Текстовата история на останалите три патерика — Римския, Египетския, Азбучния и Ерусалимски — е съвършено непроучена.

Да се разкрие генеалогията на различните патерични сборници е особено трудно поради липсата на много и съществени звена от историята на техните текстове. Най-неясни остават началните етапи от развитието на патериците, тъй като те са достигнали до нас, както по-голямата част от старобългарските литературни творби, в късни преписи: най-старите ръкописи на Сводния и Египетския патерик са от XIV в.;[4] пълният текст на Римския патерик също не е засвидетелстван в ръкописи, по-ранни от XIV в., но извлечения от него се срещат в ръкописи от XII—XIII в.;[5] първите запазени преписи на Скитския патерик датират от XIII в.,[6] но откъси от него са поместени още в Изборника от 1076 г.;[7] този изборник съдържа и няколко творби от Азбучния и Ерусалимски патерик,[8] чийто пълен текст се открива в ръкописи едва от XIV—XV в. Най-старият текст на патеричен сборник е един препис на Синайския патерик, направен в края на XI в.[9]

Поради непълнотите в текстологическите изследвания не е възможно да се установи точният брой на патеричните творби. Приблизителна представа за количеството на произведенията, поместени във всеки патерик, се получава от съдържанието на достъпните ръкописи. Три от патериците са разделени на части, които съдържат редица отделни съчинения: Египетският е съставен от около 60 глави, в които са разпределени към сто произведения;[10] четирите книги на Римския патерик се състоят от около 150 творби; в близо 30 глави са подредени почти хиляда произведения в Скитския патерик. В другите патерични сборници съчиненията обикновено не са групирани и при тях може да се търси само броят на съставящите ги творби. Знае се, че Синайският патерик обхваща над триста произведения, а в Азбучния и Ерусалимски се наброяват средно хиляда съчинения.[1] Единствено за Сводния патерик е определено точното количество на включените в него творби: архетипът му се състои от 226 произведения.[2] Ако трябва да се уточни броят на всички патерични съчинения, необходимо е да се има пред вид, че Сводният патерик съдържа извадки от различни патерични сборници, а в Скитския, Азбучния и Ерусалимски патерик редица творби съвпадат.

---

[1] В. С. Преображенский, Славяно-русский Скитский патерик, стр. 179—188, 220—231.

[2] N. van Wijk, Два славянских патерика, стр. 31—34.

[3] В. С. Преображенский, Славяно-русский Скитский патерик, стр. 194—209.

[4] I. Еръомин, „Сводный“ Патерик, кн. XII, стр. 50; И. П. Еремин, К истории древне-русской переводной повести, стр. 37.

[5] История русской литературы, т. I, Москва—Ленинград, 1941, стр. 110.

[6] Вж. Б. Цонев, Славянски ръкописи във Виена, Год. на СУ, Ист.-фил. фак., кн. XXV, 9, 1929, стр. 23—26; И. М. Мартынов, Пергаментный сборник XIII в., хранящийся в Парижской национальной библиотеке, ПДП. Извлечение из протокола заседания комитета ОЛДП 4 апреля 1880 г., СПб, 1880, стр. 19—32.

[7] Д. І. Абрамович, Ізборник Святослава 1076 року і патерики, Науковий збірник Ленінградського товариства дослідників української історії, письменства та мови, Киев, т. III, 1931, стр. 11—13.

[8] Пак там, стр. 13—15.

[9] Синайский патерик, стр. 29.

[10] История русской литературы, стр. 109.

От прегледа на досегашните изследвания става ясно, че те разработват предимно езиковедски и текстологически проблеми, анализирайки отделните патерици като цялостни сборници. Като се оставят настрана многобройните нерешени въпроси, прави впечатление едностранчивостта на търсенията. Тясно филологическият подход към патеричните произведения става причина редица проблеми, свързани с художествената същност на тези творби, да останат встрани от погледа на изследователите. Твърде малко е направено за изясняване на въпроса защо дошлите отвън патерични произведения намират почва у нас и се вливат в потока на нашата литературна традиция. Недостатъчно изяснени са и въпросите за социалната обусловеност на патеричните творби, за идейните и етическите тенденции, прокарани в тях, за връзката им с фолклора, за връзката и противоречието между светска тема и религиозна идея.

Изясняването на всички тези проблеми е необходимо условие за решаване на основната задача, която стои пред изследователите на патеричните произведения: определяне мястото им в жанровата система и в историята на старобългарската литература. Не по-малко важна задача, както бе подчертано, е да се съберат и анализират текстологически съществуващите екземпляри на патериците, което ще доведе до сигурно решаване на въпросите, свързани с превеждането им от гръцки език и историята им на славянска почва. Едва след успешното разрешаване на тези две основни задачи ще може да се смята, че патеричните сборници са задоволително проучени в славистиката.

---

[1] N. van Wijk, Подробный обзор церковнославянского перевода Большого Лимонария, стр. 41—81.

[2] I. Ерьомин, „Сводный“ патерик, кн. XV, стр. 55.

КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ — АВТОР НА ОБЩИ СЛУЖБИ

БОНЮ СТ. АНГЕЛОВ

Службите са важен жанр в развитието на старата българска литература; разпространени са много, понеже имат голямо практическо приложение в живота на църквата. Тъкмо поради това те стоят в самото начало на нашата литература, съставляват част от книжовните занимания на Кирил и Методий, които не се ограничавали само с преводи, а безспорно и те самите са писали химнични творби. Техният пример е бил продължен от даровитите им ученици, работили във Великоморавия и България.

Въпреки всичко това и до днес малко са изследванията върху службите в старите славянски литератури, няма нито едно по-цялостно, обширно проучване върху този голям литературен жанр. Публикации има по отделни служби, предимно на техните текстове; съвсем правилно досега е отделяно внимание главно на домашни, славянски служби, а преводните са изоставени. От службите в старата българска литература най-голямо внимание досега са привличали службите за Кирил и Методий — публикации на текстове, взаимоотношения, произход и пр.[1]

Това състояние на проучванията е причина, задето все още остават неизяснени много въпроси из историята на старобългарската литература, че оставяме голям дял съчинения в групата на преведените творби, че ограничаваме творчеството на нашите книжовници, като се задоволяваме със сега известното нам. Правоподобно е да допускаме, че разните ръкописни сборници, особено през времето на цар Симеон и цар Петър, се пълнят не само с произведения, преведени от гръцки език. Безспорно броят на оригиналните и на компилативните творби ще е бил далеч по-голям, отколкото го знаем днес.

* * *

Между нашите книжовници, занимали се и с писане на църковни служби, челно място заема Климент Охридски. Надарен и най-активен Кирило-Методиев ученик, написал много произведения в прослава на видни църковни дейци, обезсмъртил своите учители чрез обширните им житоописания и похвални слова, превел от гръцки на български редица книги, Климент Охридски не е чужд и на службения жанр, широко разпространен и абсолютно необходим за църковната практика. Като човек, отначало расъл и оформял се в средата на гръцка културна и църковна действителност, под непосредствено въздействие на Кирил и Методий, той дълбоко усвоил не само гръцкия език, но и гръцката духовна култура, частно църковна книжнина. Всичко това оставя у него дълбоко впечатление, трайни следи, които намират отражение в обществените му и културни прояви, в езика, словореда и съдържанието на многобройните негови съчинения, писани на старобългарски език. [1]

---

[1] По-пълни библиографски вести вж. у М. Г. Попруженко и Ст. Романски, Библиографски преглед на славянските кирилски източници за живота и дейността на Кирил и Методий, София, 1935, стр. 45—50; Хр. Кодов, Един непознат препис от службата на Кирил Философ. Сборник Хиляда и сто години славянска писменост 863—1963, София, 1963, стр. 295—304.

Този частен въпрос — Климент Охридски като автор на служби — е разискван повечко в научната литература, макар и по него да няма единство. Ще кажа веднага — разискван е само с оглед на авторството на службите на Кирил и Методий, без да се засяга негово авторство на други служби. Едни учени са склонни да считат, че Климент е автор на двете служби, а други учени отричат негово авторство. Последен, хубав и задълбочен преглед на въпроса дава акад. Н. С. Державин в публикацията си „К вопросу о литературной деятельности Климента Величского“[1]. Тук той прави преглед на изказаните преди него мнения относно службите на Кирил и Методий, дава свои съображения, подкрепящи тезата за Климентово авторство.

Понеже споделям тезата, че Климент Охридски е автор на службите в чест на Кирил и Методий, ще приведа само заключителната мисъл на акад. Державин, дадена след приведените от него вести и съждения: „Таким образом, данные языка и некоторые внутренные факты служб славянским апостолам убеждают нас в том, что с большею долею вероятности *автором их можно было бы признать именно Климента Величского*. Кому, в самом деле, как не этому талантливейшему и литературно одаренному ученику славянских первоучителей было озаботиться своевременной организацией достойного славных подвижников чествования их памяти. Этого требовали от него не только любов к своему учителю, не только сознание своего сыновного долга, не только благоговейное отношение к памяти подвижников, но и *интересы дела утверждения славянского просвещения*, для которого так много было сделано солунскими братьями, которое обещало такой блестящий расцвет, и которое, однако, преждевременно было разрушено преступными козням „старого врага, завистника человечю роду.“ Надо было напречь все силы, чтобы спасти дело солунских братьев; надо было освежить в памяти их заслуги; надо было создать известный подъем настроения, известный экстаз. Кто другой лучше всего мог это сделать, как не Климент, всею душею преданный братьям, непосредственный свидетель их подвижнической жизни, очевидец и соучастник их „достохвальнаго живота“ и „пресветлой красоты“ их „детели“[2].

Разбира се, не може да се допуща, че Климент Охридски се е задоволил с написване само на две служби, свързани с неговите безсмъртни учители Кирил и Методий. Безспорно той ще е автор и на други служби.

---

[1] Сп. Македонски преглед, V, 1929, кн. 3, стр. 27—44.

[2] Н. С. Державин, пос. съч., стр. 43.

На друго място аз изказах някои съображения за такова авторство относно т. нар. „Канон на Климент Рилски“, „Канон на Димитър Солунски“ и др.[1] По-задълбоченото вникване в някои служби, познати по стари славянски ръкописи, може да ни поднесе нещо ново в тази област на Климентовите книжовни занимания, да засвидетелствува нови негови книжовни прояви.

* * *

Обширно житие на Климент Охридски, написано от охридския архиепископ Теофилакт, изградено въз основа на някои непознати сега старобългарски съчинения, е неоценим извор не само за живота на Климент общественика, но е неоценим източник и за неговата писателска дейност. В това житие има един пасаж, който е ключ за разкриване обема и характера на книжовните занимания на нашия бележит писател, оставил трайна следа в културното развитие на южните и източните славяни. Въпросният пасаж гласи: „Той съставил прости и ясни слова за всички празници, които не съдържат нищо дълбоко и много мъдро, но които са понятни дори за най-простия българин. С тях хранил душите на по-простите българи, поейки с мляко тези, които не могли да приемат потвърда храна, и станал нов Павел за новите коринтяни — българите (1 Кор. 3, 2). Чрез тези слова може да се научат тайнствата на празненствата, които се извършват за Христа и чрез Христа. В чест на пречистата Богородица, чиято памет, както знаете, често се празнува през годината, Климент със словата си усърдно написал похвали и разкази за нейните чудеса. Ти ще намериш, че и Кръстителят не е оставен непохвален, но ще научиш дори и за чудесните намирания на главата му. Ще намериш описани живота и пътуванията на пророците и апостолите и чрез подвизите на мъчениците ще се издигнеш до този, който ги е приел при себе си поради тяхната кръв. Обичаш ли и живота на преподобните отци и привърженик ли си на почти безплътен и безкръвен живот? Ще намериш и него грижливо предаден на български език от мъдрия Климент. Известно е впрочем, че всичко това се пази от трудолюбиви хора. Какво още? *Той богато снабдил църквата с псалмоподобни песнопения, едни от които са съставени за много от светиите*, а други пък, молитвени и благодарствени, са в чест на всенепорочната божия майка. Изобщо Климент е предал на нас българите всичко, което се отнася до църквата и с което се прославя паметта на бога и на светиите и чрез което се трогват душите.“[2]

Показанията на тази фраза се потвърждават в редица случаи, те са служили и служат като ориентир за търсене и откриване на нови Климентови творби, например относно неговите похвални слова. Такава роля тя игра и по отношение на общите служби, за които там се казва: „Той *богато* снабдил църквата с псалмоподобни песнопения, едни от които *са съставени за много от светиите*, а други пък, молитвени и благодарствени, са в чест на всенепорочната божия майка“. Тъкмо тази фраза укрепи у мене мисълта, че може да се говори за *общи служби*, излезли изпод перото на Климент Охридски, познат като автор на други служби (например на Кирил и Методий).

---

[1] Б. Ст. Ангелов, Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски, вж. Климент Охридски. Сборник от студии по случай 1050 години от смъртта му, София, 1966, стр. 79—105.

[2] Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, София, 1966, стр. 133.

В Софийската народна библиотека се пази един ръкописен миней от 1435 г., сръбска редакция (№ 122). Ръкописът има 318 листа, голям формат (29.5 × 21.5). Между поместените в него служби ще отбележа: Рождество Богородично (л. 9), Йоан Кръстител (л. 21), Йоан Богослов (л. 28), апостол Тома (л. 37), Петка Търновска (л. 39), Димитър Солунски (л. 47), апостол Филип (л. 79), апостол Матей (л. 83), Николай Мирликийски (л. 108), Трима отрока (л. 119), Силвестър Римски (л. 168), великомъченик Георги (л. 235), Еразъм Лихнидски (л. 243), пророк Илия (л. 267), Пантелеймон и Климент Охридски (л. 270).[1]

На последните листове 311—317 са поместени няколко общи служби, за които има основание да се приеме, че са дело на Климент Охридски. Тези служби са: 1. „Слоуⷤба ст҃нмь·ѡцⷡ҃а прⷪркꙋ. Веⷱра на гн҃ възваⷯ. ѿⷯ.сⷯ.ѕ҃. Нⷨ поⷯн стⷭ҃ры гл҃.а҃. поⷣ Н҃бснымь чиномь радова“ (л. 311—313);

2. „Стⷨ҃н апⷭ҃лѡⷨ ѡⷡще. Веⷱ҃рь на гн҃ възваⷯ. Стⷯр глⷭ҃. ѕ҃. ·Поⷣ всеꙋпо...“. (л. 313—315);

3. „Ст҃леⷨ общ(е) стⷯры. глⷭ҃. н҃. поⷣ что вн нареⷱ҃“ (л. 315—317);

4. „Прⷣпобныⷨ обще ѡⷰ҃емь... Стⷯры глⷭ҃. в҃. Поⷣ егⷣа...“ (л. 317, без края).

Последните 4—5 листа на ръкописа, на които е бил текстът на службата, са откъснати. А може да е имало и друго съчинение, най-вероятно пак служба.

Следните съображения ми дават основание да смятам, че тези служби са писани от Климент Охридски:

1. Те намират категорично потвърждение в обширното Климентово житие, за което стана дума по-горе. Щом вестите на това житие получават потвърждение в много пунктове, логично е да очакваме потвърждение и относно общите служби, за които се говори в него.

2. Климент Охридски е надарен книжовник, с поетични дарби, както убедително показват написаните от него обширни жития, похвални слова и служби в чест на Кирил и Методий. Естествено е, че тези дарования са намерили отражение и в други творби.

3. Климент Охридски е един от организаторите на голямата програма в областта на културния и книжовния възход на българския народ през IX—X в. Той е ръководител на този възход. Набелязаната програма императивно поставя важна задача — българската църква да бъде снабдена с абсолютно необходимите служби за разните църковни празници (апостолски, светителски, великомъченически, мъченически, богородични, архангелски и пр.). Разбира се, тези служби е трябвало да се заемат от

---

[1] Б. Цонев, Опис. I, София, 1910, стр. 89—91. Службата на Климент е обнародвана първо от Е. Спространов (вж. Сборник Л. Милетич, 1911 г.), а после от Йорд. Иванов, Български старини из Македония, София, 1931, стр. 322—327. Службата за Еразъм Лихнидски, за която също има основание да се счита за творба на Климент Охридски, ще обнародвам на друго място.

богатата с такива творби византийска книжнина. Неотложна задача на нашите книжовници е било (след известен подбор) да се заемат с превеждането на тези служби на старобългарски език. С това те продължават започнатото от Кирил и Методий дело. Климент ще е бил най-големият инициатор и най-дейният изпълнител на тази тежка задача. И като учител в Кутмичевица отначало, и като епископ отпосле той е възглавявал и организирал широка проповедническа и книжовна дейност, която включва и дейност, свързана с превеждането на служби от гръцки на български език. Той добре знае не само гръцкия език, но и българския език, защото постоянно е бил в тясно и творческо общение с Кирил и Методий, познава техния метод на преводаческа работа, от която е научил много; добре познава още техните книжовни трудове, преводни и оригинални; сам е участвувал под тяхно ръководство в превода на някои църковнобогослужебни книги.

Поради всичко това Климент не е могъл да остане чужд на служебния жанр, да не се включи в превеждане и написване на служби.

4. Климент Охридски добре познава гръцката църковно-богослужебна практика и книжнина, оказала влияние върху неговата дейност, църковноорганизаторска и книжовна. Духовното му сродяване с византийската книжнина, преводите му от тази книжнина безспорно ще са дали отражение в неговите оригинални произведения, което наистина лесно се забелязва. Особено забележимо е то в службите, които написал, макар те да са познати по късни техни преписи.

5. В последните години на живота си Климент Охридски е превел „Цветния триод“, за което Теофилакт Охридски пише: „Като предусетил смъртта си, поднесъл последен дар на българските църкви и прибавил към триода това, което му липсвало, защото тогава завършил тази част, която се пее от новата неделя до Петдесетница.“[1] Самото Климентово дръзновение да започне и да завърши превода на тази химнологична творба говори много — за неговите лични дарования, за начетеност и получена школовка, за известна преди това практика. Тъкмо практическата му работа с превеждането на такива химнични произведения ще е оказала съществено влияние върху оригиналните творби на Климент Охридски, в дадения случай върху писаните от него служби.

6. Климент Охридски е автор на общи поучения — днес са познати само две такива поучения, а именно: „Заповѣданиꙗ о праздьницѣхъ Климента еп҃па словѣньска, єгда хотѧще въ ст҃ыꙗ дн҃и ап҃лъ, ли мч҃нкъ, ли ст҃лıа поучениє къ людьмъ“, и второто „Поучениє на памѧть ап҃ла или мч҃ка“. Щом той е съзрял необходимост от *общи слова* и ги е написал, съвсем логично е да се допусне, че такава грижа Климент е имал и за написване на *общи служби*. Общите служби и слова са извънредно необходимо четиво, особено по онова време, когато се води борба за утвърждаване на християнството, когато то се проповядва сред народ, още недостатъчно просветен в догмите на новата вяра, а е дълбоко привързан към старите езически вярвания и обичаи. Освен това общите служби и слова са крайно нужно четиво на много от монасите и свещениците, особено в по-малките селища и манастири, които свещеници

---

[1] Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, стр. 141.

и монаси не са могли да разполагат с всички книги, нужни за богослужение. Трябва да припомня тук и една мисъл на Теофилакт Охридски, говореща за грамотността на духовния клир: „Като знаел грубостта на народа и неговата пълна тъпост за разбиране на писанията и като виждал, че много български свещеници *мъчно разбират* написаното на гръцки език, с чиито букви били упражнени *само за четене* и затова били прости като добитък, понеже на български език нямало дори похвални слова, ето защо, съзнавайки това, той изнамерил средства и против него и съборил стената на незнанието със своето дело.“[1]

7. Характерна черта на Климентовите съчинения, особено на поученията, е тяхната яснота, достъпност по съдържание и изложение. Неговата фраза е ясна, понятна и за по-обикновен слушател, неусвоил още дълбочината на новопроповядваната християнска религия. Климент е много конкретен в задачите, които има да разрешава като обществен и културен деец; тази конкретност намира отражение и в книжовните му трудове, особено в някои от тях. У него няма усложнение, заплетеност и неяснота на мисълта. Също такива достойнства притежават и службите, за които е дума.

8. Постройката на фразата в тези служби, елементарно-познавателният характер на съдържанието им, тяхната яснота в изказа подсказват не за преводни, а за оригинални старобългарски творби.

Примери: Раⷣꙋисе бг҃огл҃сны ѡргане дх҃овны, прр҃кь чⷭ҇тны, прр҃че, і́м. Ты бо из млⷣа бы҃ оуготовань жилище ст҃омоу дх҃оу, провьзвѣщаѥ бг҃ооубиицамь іюдеомь прїишьствыѥ вь пльти єдинорожⷣеннаго сн҃а бж҃иꙗ Хⷭ҇а. Тѣмже и ми дн҃ь паметь твою праздноуѥⷨ.

9. Стилно-езиковата прилика на тези служби с познати творби на Климент Охридски (например пространни жития, похвални слова и *особено* служби на Кирил и Методий) е най-убедителното доказателство, че те са написани от него. Приликата е поразителна — по замах на рисунъка, по лекота в изложението, по обикнати образи, фрази, думи. Причина за тази близост не трябва да съзираме само в добре познатите на Климент образци от византийската литература; по-правилно е да я отдаваме на обстоятелството, че въпросните творби са дело на едно и също лице. Напълно естествено е, че общите служби, за които е дума, показват най-здрава връзка със службите за Кирил и Методий. Тук често се среща добре познатата Климентова фразеология, Климентовият стил и речник: прѣсвѣтлими зарами сьвыше ѡзараѥм, проиде ꙗко мльниꙗ, мисльнноѥ сл҃нце, богогласнии ѡргане, грѣховны мрⷦ҇а, ꙗко свѣтлоѥ вьсиꙗ сл҃нце, мысльниима ѡчима г҃а прѣдзрѣвь, прѣсвѣтлоѥ сл҃нце, трїисвѣтлаго сл҃нца вьзвѣщающи, зарами бжⷭ҇твьныими просвѣщаѥм, неизреченноую славоу богозрачноу видѣвь, прѣсвѣтлими лоучами всѣх просвѣщаꙗ, на земли ꙗко агг҃ль пльтию ꙗви се, блжⷤ҇оут ти слїишоуще вси конци земле, свѣть намь

---

[1] Ал. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, стр. 133.

вьсиꙗ, просвѣтисе паче сл҃нца дⷭнь, трисльньчною зарею просвѣти наⷭ, прѣсвѣтлоую зарю, богогласныи ѡргане дх҃овны.

10. Добре забележима е *общността* и между четирите общи служби, за които говоря тук — краткост и конкретност на изложението, образност, фраза. Това на свой ред подсказва, че те са писани от едно лице.

11. Софийският препис на общите служби е *единственият препис*, който днес ми е известен. За съжаление в нито един от насловите не е означено името на Климент Охридски като автор. Но този факт още не е категорично свидетелство против Климентовото авторство, защото знаем, че повечето съчинения на Климент и техните преписи се срещат по ръкописите без името на своя автор. Да не забравяме още, че ръкописът, по който ги знаем, е доста късен, едва от 1435 г., сръбска редакция. Не е изключено по-щателните издирвания в стари славянски ръкописи да ни поднесат не само други преписи на службите (по-старинни и по-нови), но и препис с името на Климент като техен съставител.

12. Може би отбелязване заслужава и обстоятелството, че в случая имаме комплект от четири общи служби: за пророк, за апостол, за светител и за преподобен отец, преписани по друг по-стар български ръкопис.

13. И още нещо — самото наличие на общите служби в нашата стара литература е важен факт, той говори за усилията на културните дейци да търсят разнообразни форми за задоволяване на конкретни житейски нужди, начини за по-лесно въздействие върху широките народни маси.

Имайки пред вид всички изнесени съображения, считам за нужно да публикувам тук текста на четирите служби, намиращи се в № 122 на Софийската народна библиотека. При печатането на текста пропущам само ударенията и разните диакритични знаци; давам съвременна пунктуация, главна буква за лични и географски имена.

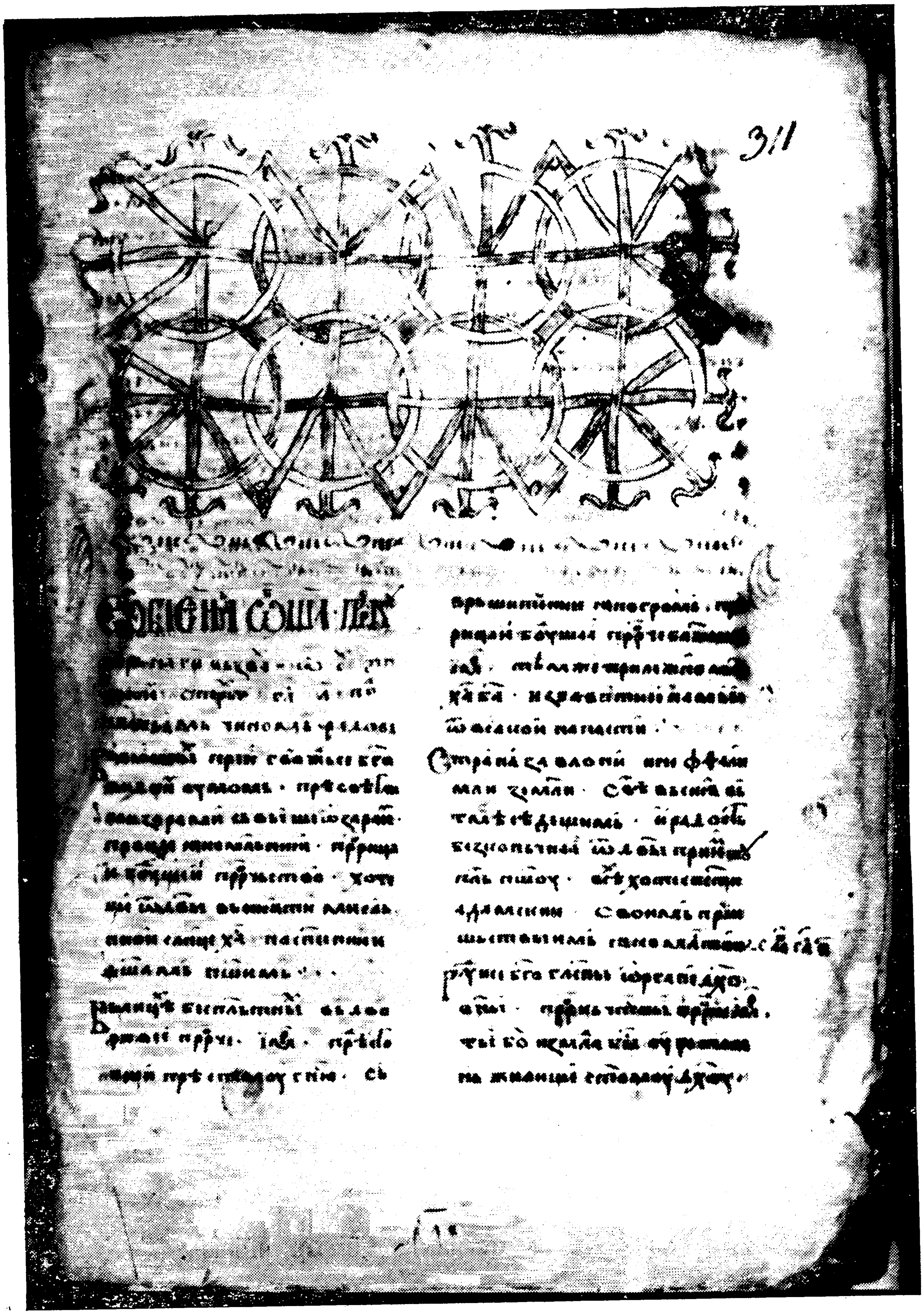
I. Слоуⷤба ст҃имь ѡⷷща прⷪркȣ.

Верⷱь на гⷭи вьзваⷯ. ѡⷯ҇ сⷯ .ѕ҃. и поѥⷨ стрⷯы.

гⷭл .а҃. Поⷣ нб҃снымь чиномь радова.

Вь вышныⷯ прїигвожьⷣсе бг҃овидниⷨ оумомь, прѣсвѣтлими зарами сьвыше ѡзараѥⷨ, проиде ꙗко мльниꙗ, прⷪрицаѥ боуⷣщеѥ прⷪрчьство, хотеще ѿ дв҃ы вьсиꙗти мисльноѥ сл҃нце Хⷭа на сп҃сениѥѥ дш҃амь нш҃имь.

Вь лицѣⷯ беспльтныⷯ вьдворивсе, прⷪрче, ім҃, прѣⷣстоиши прѣстолоу гⷭню, сьврьши тⷱениѥ ꙗко громь, прорицаѥ боуⷣщаа, прⷪрче блаж҃енне, ім҃. Тѣмже прилежно мл҃и Хⷭа Б҃а избавити се намь ѿ всакоѥ напасти.



Страна Завлони и Нефѳалимли земли свѣⷮ вьсиꙗ вь тмѣ сѣдещиимь и радость безконьчнаа, ѿ дв҃ы прииⷨеш8 плъⷮ нш҃оу, всѣ хоте сп҃сти адамскиѥ своимь прішьствиѥмь ꙗко млⷭтви.

Сл҃а гл҃ .и҃.

Радуисе, бг҃огл҃сны ѡргане дх҃овн҃ы, прⷪркь чтны, прⷪче, іⷨ. Ты бо из мл҃а бы оуготовань жилище ст҃омоу дх҃оу, провьзвѣщаѥ бг҃ооубиицамь іюдеомьь прішьствиѥ вь пльти ѥдинороженнааго сн҃а бж҃иꙗ Х҃а. Тѣже и ми днь паметь твою празноуѥ.

І и҃ крⷮтов.

Оу крⷭта прѣстоѥщіи своѥ сн҃а и б҃а, дльго трьпѣниѥ твоѥ сьматрающіи, гл҃ше, плачющи мт҃и чтаа: „Оуви мнѣ, чео слачаишеѥ, что сиꙗ неправено стражеши, слове бж҃іи да сп҃сеши чл҃вчство“.

Тро гл҃ .ѕ.

Чтно прⷪка твоѥго, іⷨ, трьжьство нб҃о црквь показа и сь члвкы ликьствоуют агг҃лы. Того млваами, Х҃е Б҃е нш҃ь, вь мирѣ оустрои живоⷮ нш҃ь, да поѥⷨ ти аллілуіа.

На ѹрны ѡба каиѡ вь ѡ. И ст҃омоу прⷪкоу гл҃ .ѕ.

Пѣ .а. ірмос. Ꙗко по соу ходивь Ісрл҃ь по бе[днѣ].

Дх҃овноую бл҃гть приѥ ѿ Б҃а, прѣмоудри бг҃огласе прⷪче, іⷨ, грѣховны мра ѿжени млтвами, ст҃е, и просвѣти ме мтвами.

Сьсоу прѣчтнь, Боу прⷪче, изрѣнно те избра покоище мати и тобою просвѣти все ѡмрачениыѥ, ѿ льсти идольскіе избавль.

Прѣсвѣтлимии зарами, бг҃одьхновениѥ, сьвыше ѡзараѥмь, ꙗко свѣтлоѥ вьсиꙗ сл҃нце, мысльниима ѡчима Г҃а прѣзрѣвь и всѣ проповѣдаль ѥси, прⷪче.

Своѥго приѥши сьзатл҃ꙗ, ꙗко са вьсхотѣ, изь безсѣмаа чрѣва, паче оума вьпльщаѥма тваре вьистиноу ꙗвисе вл҃чца.

Пѣ .г. Ірмо. Пѣнь ст҃ааꙗ.

Тебе избра, ст҃е, моудро божиꙗ свѣтлоѥ селениѥ; всѣ, ст҃е, видещіи вьпльщениѥ Х҃во, вьселениѣи проповѣдающе.

Свѣтло незаходимоѥ вьселеннѣи, ти, бивь прѣсвѣтлоѥ сл҃нце, Хⷭа мiроу всемоу проповѣда, вьпльщаѥма из девице прⷱѣнепорониѥ.

Идоль неистовьство разганꙗѥ, бг҃огласе, изьꙗснивъ богооубицамь жидовомь пришьствиѥ вь пльти порожⷣеннааго бж҃иꙗ слова.

Бж҃ию рожⷣствоу ти, чⷭтаа, всака соущьства чины прѣходеть чюⷣсы, Б҃а бо прѣсоущьствьнаа зачеть вь чрⷮѣ и рожьши, прiбившiи прⷭно дв҃оую.

Сⷣѣ глⷭ .а҃.

Лика агг҃лскы веселитсе, вь число приѥм те, бг҃оглⷭане прⷪрче, iм҃. Сь ними же непрѣстанно мл҃исе Хⷭоу за ны, избавити творещихь свѣтлоѥ ст҃оѥ и прⷭчтноѥ и свѣтоносноѥ твоѥ трьжьство.

Б҃.

Иже твоѥ застоуплѥниѥ стежавше, прⷭчтаа, и твоими мⷮтвами ѿ бⷣѣ избавлꙗѥми, крⷭтоⷨ сн҃а твоѥго всегⷣа сьхранꙗѥми, по дльгоу те вьси бл҃гочтно величаѥⷨ.

Пⷭѣ .д҃. Iрмⷭо. Хс҃ мнѣ сила и г҃ь.

Краснѣиши нозѣ твои, бг҃оглⷭа прⷪрче, iм҃, трiисвѣтлаго сл҃нца вьзвѣщающi пльтию прiиходеща, бѣсна трѣбыща искоренити.

Мисльнима ѡчима прⷭѣстолоу бжⷭтвьнномоу прѣⷣстоѥ и зарами бжⷭтвьнымiни [sic] просвѣщаѥⷨ, ꙗвѣ провьзвѣсти пришьствиѥ бж҃иѥ и мира избавлꙗющꙗ.

Неизгл҃анны и непостижнiи твоѥмоу рожⷣствоу, прⷭчтаа, бг҃опоⷣбно вьистиноу трьжьствоу, земльнымь и н҃бсныⷨ прⷭно дво таиньство.

Пⷭѣ .е҃. Iрмⷭо. Бж҃иѥ ти при...

Блⷣгть дх҃овнаа вь те вьселисе, бг҃огласе прⷪрче, iм҃. Тѣмже ꙗвѣ придѣте, свѣтло бж҃иѥ вьпльщениѥ провьзвѣщающе всемоу мiроу сп҃сениѥ.

Без порока житиѥ ти ст҃о, без брака те ꙗви слоужителꙗ таинѣ си бж҃iи. Тѣⷨ те ꙗвѣ проповѣда свѣдителꙗ истинѣ и мисльноѥ сл҃нце мира ѡсiающаа.

Жилище ꙗвѣ себѣ сьтворь прѣст҃оумоу (sic) дх҃оу, прⷪрче, iм҃, велегл҃асниѡ ꙗко громь бж҃ы сьшьствiе кь чл҃вкомь ꙗвѣ, всѣⷨ проповѣда избавлѥниѥ.

Бц҃оу те ѡ дш҃е исповѣдающиⷯ спс҃а, влⷣчце, мироу бл҃гаа, тебе бо застоуплѥниѥ, непоⷱронаа, стежахомь вьистинноу бц҃оу.

Пⷭ҃ѣ .ѕ҃. Ірмⷭ҃о. Житеискаго мора.

Житеискыѥ вещіи ѿврьгь себе, прѣсвѣтль бⷭ҃ы, и трисвѣⷮлаго сл҃нца приѥмь зароу, бг҃одьхновенне, боуⷣщиѥ неизⷱренниѥ невгітомь.

Неизⷱренноую слаⷡоу бг҃озрачноу видѣвь, безначелныѥ троице прⷪрчьствиꙗ дарь вьсприѥмь, проиде ꙗко мльниꙗ, прѣсвѣтлими лоучаміи всѣⷯ просвѣщаꙗ.

На земли ꙗко агг҃ль пльтню ꙗвисе, бг҃одьхновенне, свѣтило бжⷭ҃твьнноѥ всѣⷨ, провьзвѣсти пришьствіѥ Хⷭ҃во ѿ дв҃ы чистиѥ.

Оумрьтвисе сьмⷮрь и оупраⷣзнисе, таꙗ ѡсоужениѥ Адамово, бра бо се сь плⷣом ти, чⷭ҃таа, животаа бо породіи, и тле избави хвалещиⷯ те.

Кⷣо. гⷭ҃л. Пⷣо Дв҃аа дⷭ҃нь.

Бж҃нѥм ти дх҃омь просвѣщень, бж҃ниѥ прⷪрчьствоующи таины и сказаѥ боуⷣщиⷯ проꙗвлѥниѥ сьбитиꙗ, пророче славны, Іⷬм, Хⷭ҃ꙋ боу мл҃и се ѡ всѣⷯ наⷭ҃.

Пⷭ҃ѣ .з҃. Ірмⷭ҃о. Росодавицоу оубо пещь.

Прⷭ҃ѣбжтвьнными лѣпотами ѡзараѥмь и безначелнаꙗ словеса исти бⷭ҃ы проповѣдатель вѣчныⷯ таинь Хⷭ҃вихь, бгⷪгл҃се прⷪрче, Іⷬм, вьспѣвающе ѿць нш҃иⷯ: „Бⷭ҃е, блвнь ѥси“.

Трьплетенніи доⷭ҃инны вьсприѥль ѥси вѣ҃щь, ст҃іи, Іⷬм, прⷪрче, бг҃одьхновеннаа таиннаа вь вьсе вьселисе. Тѣмь вьспѣваѥм ти ми, раⷣоующе се: „Блⷭ҃нь б҃ъ ѿць нш҃ихь“.

Бл҃жоут те, сліишоуще вси концы земле и твоѥ проповѣданиѥ свѣтло, прⷪрче, Хⷭ҃во пришьствіиѥ, всѣⷨ блⷭ҃вите ни.

То тобою, дв҃о, свѣⷮ намь вьсіꙗ тьмнимь ѿпⷭ҃оу. Ти бо роди всѣⷨ зижит҃лꙗ и б҃а, егоже роди, прⷭ҃чтаа, и прⷭ҃но посла ти вѣрныⷨ велию мать.

Пⷭ҃ѣ .и҃. Ірмⷭ҃о. Ис пламеⷩ ст҃иⷨ.

Источникь ты ꙗвисе, бг҃одьхновенны прⷪрче, Іⷬм, проповѣдоуѥ Хⷭ҃во приштвіѥ, егоже прѣвьзносимь в в҃кы.

Просвѣти се паче сл҃нца дⷭ҃нь, ст҃е, твоꙗ памеⷮ, Іⷬм, Виѳлеѥмоу вьзвѣщающіи радоⷭ҃ть, ꙗсли пещероу ꙋготовите Хⷭ҃вꙋ рожⷣствоу, поите и прѣвьзно[сите].

Из пламенны избави нⷭ҇а, прѣсвѣтаи прⷪ҇рче, іⷮм, прилежно кь Хⷭ҇оу помл҃исе стрⷭ҇теи моиⷯ, мьглоу и напастеи все потрѣби, ст҃е, да те прѣвьзносимь.

Іаков те проповѣда лествіцȣ, на нб҃сноу висотоу вьзводещіа, вь гльбимоу зль вьпаⷣшыхсе. Тѣⷨ поимь чтаⷭ҇ꙗ.

Пѣⷭ҇ .ѳ҃. Ірмоⷭ҇. Б҃а чл҃влоⷨ.

Бг҃омисльнно прѣⷣстоѥ сь агг҃лы, прѣсвѣтло творещиⷯ нн҃ꙗ твоѥ трьжьство, зароу дⷯовноую нн҃ꙗ испро.. и просвѣти ꙗко щеⷣрь, стрⷭ҇ти ѿгоне, да непрѣстанно те, прⷪ҇рче, вси величаѥⷨ.

Бж҃иѥ селениѥ ты бивь, прѣсвѣтло просвѣтивсе, всѣⷨ, прⷪ҇рче, хотеще бити поновлениѥ чл҃вкоⷨ, вьпльщениѥ бж҃иѥ словесы, егоже непрѣстанно величаѥмь

Кь бо҃у, ст҃е, прилежно помл҃исе, ѿ бѣдь и недоугь всѣⷯ избави ти творещыⷯ твоѥ праⷣзнство, трисльньчною зарею п освѣти нⷭ҇а, ꙗко бж҃іи прⷪ҇ркь

Лици прⷪ҇рчсціи ѡ тебе, чⷭ҇таа, прорекоше, хоⷮтещȣ ѡ тебе просиꙗти прѣсвѣтлоую зарю, ѡ҃чю бг҃омт҃и. Сь нимиже Хⷭ҇а мл҃ы непрѣстанно ѿ всакоѥ бѣди избавити нⷭ҇а мл҃твами сы.

Свⷮѣ.

Праⷣзноуимь, братиѥ, сь любовию дⷭ҇нь дⷯовно праⷣзнство вь памеⷮ чⷭ҇тнаагo прⷪ҇рка Хⷭ҇ва, іⷮм, тьи бо за нⷭ҇а мл҃ить Хⷭ҇а Б҃а непрѣстанно.

На стⷯвно. Вь ѡⷯ. слаⷡ҇ и. гл҃ .ѕ҃.

Раⷣуисе, бг҃огл҃сны ѡргане дⷯовны, прѣчьстны прⷪ҇рче, іⷮм. Ты бо оуготовань бⷭ҇ы из мⷣла ст҃омоу дⷯоу, провьзвѣщаѥ бг҃ооубицаⷨ іоудеѡⷨ пришьствиѥ. вь пльти единороднаагo сн҃а бж҃иꙗ. Тѣⷨже и ми дⷭ҇нь памеⷮ твою праⷣзноуѥⷨ

Кⷭ҇ртоⷪ҇б.

Вьнегаⷣ те ражаⷣхь, болѣзни никако же не имаⷯь. И како болѣзни нн҃ꙗ поⷣѥлешы, с тебе слове неправеⷣно распинаѥмȣ вьпиꙗше горко дв҃аа, сльзеещы: „Оуви мнѣ, не трьплю видѣти на кⷭ҇ртѣ пригвожеⷣнна, чл҃вколюбче.“

II. Ст҃иⷨ апⷭ҇лѡⷨ ѡⷠщє.

Веⷱ҇рь на ги҃ вьзваⷯ. Стⷯр глⷭ҇ .ѕ҃. Поⷣ всеꙋпо...

Званныи из митарьства вь апⷭ҇льство, чюсь раⷣ, иже ти видѣ, бл҃женне, всемоу мїроу провьзвѣсти, теки по земли красными ногами, оучителю си послѣдꙋѥ, и недꙋгы чл҃вкоⷨ исцѣлꙗѥ, и бѣсы проганꙗѥ, мл҃и ѡ сп҃сении дш҃ь нш҃ыⷯ.

Словесною мрѣжею оуловиль ѥси, апостоле, вьсь мїрь из гльбини грѣховниѥ, всѣⷯ оученїеⷨ вьразоумивь, извлькль ѥси вса и власть имѣ разⷣрѣшы ти на нб҃сы и на земьли. Тѣⷨ же и наⷭ҇, соущиⷯ вь тмѣ, разⷣрѣшы, ст҃ы апⷭ҇ле, Іⷪ҇м, мл҃и ѡ сп҃сенны дш҃ь нш҃ыⷯ.

Вь мрацѣ ѡдрьжимь ѥсмь грѣховнѣи, неѡслабно ньры мл҃твами си кь бо҃у и ѿжены ѿ срⷣць нш҃ыⷯ боурꙋ грѣховноую, ꙗко да дш҃ею свѣтлою, сꙋдище страшноѥ поменꙋвше, и нн҃ꙗ мл҃исе ѡ наⷭ҇, стⷭ҇е апле.

Слаⷡ҇, глⷭ҇ .а҃.

Оупостасною силою прѣсⷮниѥ троице, ѡц҃а и сн҃а и ст҃го дх҃а проповѣда мирови, апⷭ҇ле, Іⷪ҇м, прѣвьзлюблѥнне Хⷭ҇оу, апⷭ҇ль избраньнь нарⷱ҇ень бⷭ҇ы, егоже мл҃и ѡ поющиⷯ те.

Бⷪ҇.

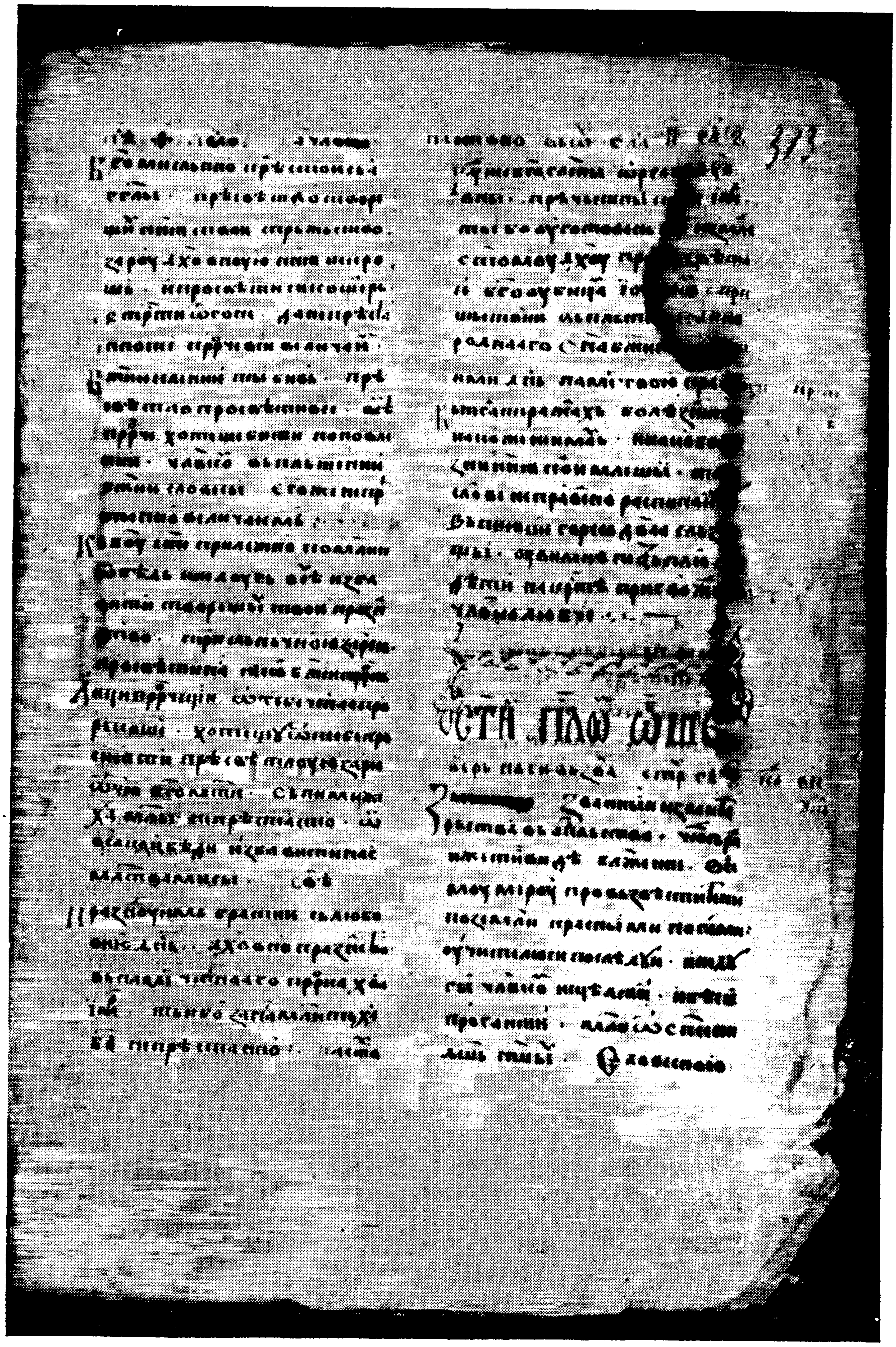
Своѥго сн҃а и влⷣкоу дрєвлѥ, ꙗко видѣла ѥси на крⷭ҇тѣ роуцѣ прострьшаго и копиѥⷨ ребра ископаваѥма, мт҃и чⷭ҇таа, ридающии, вьзываше: „ꙋви мнѣ, како страⷣжешыи, стрты чл҃овѣкоⷨ ѿѥмеи.“

Троⷫ҇. глⷭ҇ .д҃.

Апⷭ҇ле ст҃ы, Іⷪ҇м, ꙋчителю вьселеннѣи, словесними мрѣжами просвѣтивсе, тмоу невѣдѣниꙗ потрѣбиль ѥси вѣрою, сп҃са нш҃его мл҃и помиловати ны.

Наⷮоурны. Ѡба канона вь ѡⷯ .и҃. ст҃омоу по .ѕ҃. сⷯ҇. глⷭ҇ .д҃. пѣⷭ҇ .а҃. ірⷭ҇м. Ѿврьзоу оуста моꙗ и напл҃ь.

Прѣсвѣтлими зарамы, свѣтодавче, просвѣти ме, грѣховны мраⷦ҇ ѿгнавь, прѣсвѣтлꙋю памеⷮ да вьспоюⷮ прѣчⷭ҇тнаго твоѥго апⷭ҇ла.



Из млⷣа оуготовавь, избрань сьсоудь прѣс҃томоу дх҃оу бивь, ап҃ле, ім҃, послѣдова вѣчномоу бл҃аженньствоу и почрьпиль ѥси, прѣмоудре, до҃тоины дарь.

Прѣсвѣтлими зарами просвѣщень, прѣмоуⷣре, до҃тоини гл҃сь оуслїша Х҃оу, зовоущоу ти вѣчны ѡбитѣли жилища, ѥмоуже послѣдова, изⷣрень бы҃, ап҃ле, ім҃.

Копиѥмь ıакоже Симеѡнь срⷣце твоѥ проиде, егⷣа видѣ Х҃а распинаѥма, дв҃о г҃пдже, пробадаѥма копиѥⷨ. Тѣⷨ, ридающии, болѣзнию ѥго прѣтрьпѣ.

Пѣ҃. г҃. Ірмо҃. Твоѥ пѣ҃нословцѣ, бц҃е, живи.

Трысльньчными зарами прѣбожьство ѡзарився, почрьпль ѥси вь безⷣны избрани мі҃рь, ап҃ле. Тѣⷨ же, сьшⷣьшее, памеⷮ ти праⷣзноуѥмь.

Вь всоу землю изидѣ вѣщаниѥ твоѥ, ап҃ле, иже вьзвѣсти ıако гроⷨ всѣⷨ странамь, прѣмоуⷣре, вьпльщеннааго на҃ раⷣи словесы до҃ино проⷫвѣда.

Мрѣжею словесною оуловиль ѥси прѣмоуⷣро ѿ льсти вь҃ мірь, ıако Хс҃ ѡбѣща ти по неизⷱ҇ренномоу словоу ꙋловити чл҃вкы.

Не даⷣжь мене бѣсомь вь радо҃, бц҃е, нь прѣчистѣи рꙋцѣ кь с҃ноу си вьздѣвшіи, избави ме твоимы мл҃твами, єдина застоупнице родоу чл҃вчскомоу.

Сѣⷣ гл҃ .и҃. Поⷣ прѣмоуⷣро҃т.

На прѣстолѣ сь Х҃мь на соⷣу, ап҃ле, ім҃, бл҃женне, сѣдь, испроси безчисльныⷯ сьблазны, ст҃е, и десниѥ страны на҃ споⷣби твоими мл҃твами, бл҃женне Кь Х҃оу помл҃исе ѡ на҃ недо҃тоиниⷯ, да приⷨемь прощениѥ ѿ грѣⷯхь, тьгⷣа на страшнемь соудищии Х҃вѣмь и ѿрадꙋ приимиме м҃твами.

Бⷪ҇.

Иже ѿ аг҃гла вьсприимшы вь оутробѣ ти и рожⷣьши вьпльщеннаа Б҃а Ѥмманоу҃ила, бц҃е, мл҃и ѡ дшаⷯ н҃шиⷯ.

Пѣ҃ .д҃. Ірмо҃. Сѣⷣи вь слава.

Прѣсвѣтлими зарами трисїаннааго бж҃тва проиде ıако мльниѥ вьселенноую и все ѥзыки наоучи вьпити: Слⷡа силѣ твоѥи, г҃и.

Самовидць бивь таинамь прѣмоудрости и слоуга славꙋ и проповѣдникь, моуⷣрі ап҃ле, ім҃, ѥзыкы вь вѣроу ıако рибы оуловивь, привель ѥси, вьпиѥ: Слⷡа силѣ твоѥи, г҃и.

Дх҃овноую блг҃ость доⷭ҇ннно вьспрнѥть, прнде вь вьсь мнрь сл҃нце, бг҃огл҃се апⷭ҇ле, н льсть ндольскоую потрѣбнвь, вьпнѥ: Слⷮа снлѣ твоѥн.

На те надеⷣжоу ꙗко же тоуча без дьжаⷣ прѣмоуⷣрⷭ҇ость сьнде, ѥднноу те ѡбрѣте чⷭ҇тноу дв҃цоу бц҃е, нсоушн же грѣⷯ токн лютнѥ бл҃годѣтню лютнѥ.

Пѣⷭ҇ .є҃. Ірмоⷭ҇. Ꙋднвншесе всачьскаꙗ.

Анкь вѣрныⷯ сьставльше тебе, вен прнпадаѥⷨ, пѣⷭ҇ вьздающе, прѣмоуⷣре апⷭ҇ле, ѿ всакоѥ бѣдн правовѣрнꙗ свѣтлоⷭ҇ мн ѡзараѥ н оумь нш҃ь просвѣтн.

Мнсльнно те сл҃нце всѣⷨ свѣте с҄ѹщы, златозарны словесн все ꙋсліншн вселенноую, православнне тронце вь ѥдньство проповѣда.

Твоꙗ чюⷣса прⷭ҇оцін рѣше, гласы гороу нарекоше н дв҃рь прѣчнстаіа, н свѣтнлннкь те свѣта, нз ѥгоже свѣⷮ вьсіа, вьнстнноу дневы, просвѣщаѥть всего міра.

Пѣⷭ҇ .ѕ҃. Ірмоⷭ҇. Прндоⷯ вь гльбынн морскне.

Ненⷱзренна свѣта сніаннѥ свѣтлостьмы доⷭ҇тонно хвальны апⷭ҇ль Хвⷭ҇ь, прнлежно молнсе ѡ творещыⷯ ты прѣⷭ҇чнꙋю паметь.

Свѣⷮ мірѹ вьснꙗ, бг҃огл҃се прⷭ҇рче н апⷭ҇ле, прѣмоудростн бⷭ҇ы доⷭ҇тоннь славнн нсповѣдннкь н слоуга словоу н оученнкь.

Доⷭ҇тонно те наре бжⷱ҇ыѥ слоⷭ҇, вьпльщьшесе сьсѣдннка прѣстолоу, тогаⷣ рⷱ҇е: Сѣдѣте на прѣстолѣⷯ, соуднте колѣномаа Іср҃ава.

Омраченнон мн срⷣце тмою грѣховною, бг҃оневѣсто, нь свѣтоⷨ твонмь, нже вьснꙗ вь те, просвѣтн, чⷭ҇таа, твонмн мⷧ҇твамн.

Коⷣ гл҃ .ѕ҃. Поⷣ. Нже ѡ нась.

Оученнкь н проповѣдннкь стрⷭ҇теⷨ твонмь ба҃ те вьселеннѣн проповѣда, бл҃гочⷭ҇тны, імⷮ. Того млⷮвамн, Хеⷭ҇ бⷭ҇е, црк҃вь свою оутврьды бц҃е ранⷣ ѥднне, мⷭ҇лрде.

Пѣⷭ҇ .з҃. Ірмоⷭ҇. Не послоужнше тварін.

Ненстовьства мьглоу разоры прѣмоудростню, ст҃н апⷭ҇ле, бг҃оразоуміа свѣⷮ моужьскы проповѣда, вѣрно вьпнѥ, прѣпѣть н прѣвьзнⷭ҇.

Вьѡроужнсе верою н прѣмоудростню, апⷭ҇ле, нзреⷣно лю̂ наставнль ѥсн правовѣрно вьпнтн тронцн ѥднносꙋщнѣн, блⷭ҇внте н прѣвьзносн[те].

Борца дїавола посрами[ль] ѥсы, моуⷣры апⷭ҇ле, и безбожноую льсть разⷣроушиль ѥси и вьистинноу·поюше: б҃ь ѿць нⷲиⷯ.

Н҃бсь ширшоу те сьдѣла б҃ь, бра҇оу неискоусна, вь ȣтробѣ твоѥи прѣчⷭ҇таа вьселисе. Тѣмже ти се мл҃имь: стȣжающиⷯ ми прѣгрѣшенны избави широтою покаанїа.

Пⷭ҇ѣ .и҃. Ірмоⷭ҇. Ѿрокы бл҃гочⷭ҇тивїе.

Оупоⷣбисе Хⷭ҇вѣ волнѣи моуцѣ, с҃те апⷭ҇ле, моужьскы вьспрїеⷨ вѣнць ѿ Хⷭ҇а, краснѣи стⷭ҇рти споⷣбисе, вьпиѥ: Вса дѣла г҃а поите и прѣвь[зносите], а крⷭ҇ть раⷣчисе. Вьстекль ѥси, мȣдре апⷭ҇ле, словоу богатноу избранны оученикь, вѣрою просвѣщьсе, вьпиѥ вса дѣла г҃а.

Трьплетень вѣнць ѿ г҃а приѥⷨ, моудре апⷭ҇ле, трисьставно бжⷭ҇тво ꙗсно исповѣда ѡ҃цоу и с҃ноу и с҃томоу дȣхоу сьпрѣстолнаа.

Книгами оучима, д҃во, с҃тыхь пр҃рокь б҃цоу те исповѣдаѥⷨ. Роди бо ти ѿроче ветхааго дньмы ꙗко новааго ч҃лвка. Тѣⷨ те, б҃цоу, поимь и прѣвьзно[симь].

Пⷭ҇ѣ .ѳ҃. Ірмоⷭ҇. Ѥвва оубо.

Стⷭ҇рти ѡдрьжима ме и грѣховны сьблазны избави ме, с҃те, да донно те величаѥⷨ.

Прїими, б҃гоглⷭ҇се апⷭ҇ле, І҃м, мольбноую пⷭ҇ѣнь, иже приносим ти, празⷣноующе прⷭ҇ѣчьтноую ти и славноую память, избави раби своѥ ѿ грѣⷯ, да доинно те величаѥⷨ.

Прѣстолȣ гⷭ҇ню прѣстоѥ сь а҃нгглыи [sic], и н҃нꙗ, с҃те, твоими м҇твами мл҃исе, сьхранꙗѥ вѣрою и любовию чьтȣщиⷯ твою чⷭ҇тноу памеⷮ, с҃ти апⷭ҇ле, І҃м, изьбраннїи Хⷭ҇ȣ.

Лоучами твоѥго свѣта, прѣчистаа, д҃шȣ мою просвѣты, лежещоу ми вь ровѣ гибѣлнѣмь, вьзⷣвыгны ѡскрблꙗющыⷯ прⷭ҇но и кь грѣхоⷨ порѣющы.

Свѣⷮ.

Ꙗко самовидць словȣ и слоуга Хⷭ҇вь, прѣмоудрааго апⷭ҇ла Хⷭ҇ва похвалимь вси вѣрни хвалами и пⷭ҇ѣнмы дⷯовьнимы. Тои бо н҃нꙗ Хⷭ҇а мл҃и ѡ нⷭ҇а, поющыⷯ с҃тоую ѥго чⷭ҇тнȣю память.

Дн҇е на стⷯвно вь ѡⷯ. Сла҇ с҃томоу пⷭ҇н на ве҇рь.

III. Ст҃лѥⷨ общ[а].

Стⷯры гⷭл .и҃. поⷣ Что ви нарⷱе.

Прⷣпобне ѡ҃че, іⷮм, просвѣщень блⷣгтию свѣтомь трибезначелнаго свѣ[та], тѣмь всꙋ тварь просвѣтиль ѥси, многиѥ грѣхы потрѣбывь, ст҃лю прⷣпобне, мл҃исе ѡ дш҃аⷯ нш҃иⷯ.

Свѣтлости дХовнѣи ты спⷣобыль се ѥсы, бг҃оносе ѡ҃че, іⷮм, противь троудоⷨ ти, великы ст҃лю. Тѣмже и наⷭ вь тмѣ грѣховнѣи нн҃ѣ изми, дрьзновениѥ имѣѥ кь Хⷭоу, ѡ наⷭ всѣⷯ мл҃исе о сп҃сении дш҃ь нш҃иⷯ.

Грѣховны мракь ѿ срⷣць нш҃иⷯ ѿжены, ѡблькчи належещіи на рамѣⷯ нш҃иⷯ, прⷣпобны ѡ҃че ст҃лю, да вси твою память нн҃ѣ вьспоимь, ѡчищениѥ просеще, мл҃и о сп҃сении дш҃ь нш҃ыⷯ.

Слаⷡ. гⷭл .ѕ҃.

Изліасе блⷣть изь оустноу ти, ѡ҃че бг҃осне, іⷮм, и бы пастирь Хⷭвѣмь ѡвьцамь, ꙋче словесныие ѡвце вѣровати вь ст҃оую троицоу и вь ѥдинно бжⷭтво.

И нн҃ѣ. Тьжⷣь.

Зачньши неѡпално ѡгн҃ь божествьнны и рожⷣьшы безсѣмение источныка жизны и г҃а, ѡбрадованнаа бц҃е, сп҃и тебе величающыиⷯ.

Троⷫ.

Поспѣшениѥ бжⷭтвьнноѥ ꙋдрьжавь, стльпь бⷭы правовѣрию и дрьжавоу, моудре, вѣрнаа вь двою ѥⷭⷭтвоу проповѣда Хⷭа Б҃а нш҃его, прⷣпобне ѡ҃че. Того мл҃ыи прилежно спⷭти дш҃е нш҃е.

Наⷮурны оба каноⷩ вь ѡⷯ .и҃. ст҃омоу по .ѕ҃. сⷯ гⷭл .и҃.

Пⷭѣ .а҃. Ірмоⷭ. Водоу прошⷣь ѩко по...

Мракь грѣховны ѿжены, свѣтодавче... сьвыше просвѣти свѣⷮ ѡкаанныѥ ми дш҃е млбами прⷣпобнаа ст҃аѩ.

Вь ніереиⷯ ѩвисе ѩко і Арроⷩ древны, вьзносе дХовниѥ жрьтви кь Б҃оу, ѡ҃че бл҃жение, непрѣстанно вьпиѥе за ны, бг҃огласие.

Житиѥ без порока стежавь, вьниде вь нб҃сниѥ лики, ст҃е, жизнь врѣменноую прѣзрⷱѣвь, вь неизреннѣи славѣ прⷣѣстоиⷲ.

Иже проповѣдаше древлѥ пррⷪ҇ци дв҃рь нб҃сноую мр҃ію, пльтию рожⷣьшоую Хⷭ҇а б҃а, егоже моли сп҃стисе намь.

Пⷭ҇ѣ. г҃. Ірмо҇. Нб҃сномоу кроⷡ҇у врьхотворче.

Неизреⷱ҇нниѥ и страшниѥ таини зре, приⷭ҇но за вьсь мірь, бл҃женне, трысвѣтлою зарею просвѣщаѥⷨ, проиде ꙗко мльниꙗ вьселенноую всоу.

Прѣстолоу влⷣчноу сь беспльⷮными силами неизреⷱ҇нно прѣдьстоѥ, за ни мл҃исе, творещⷯы ти прѣсвѣтлоую и чⷭ҇тноую паметь твою, бл҃женне, і҇м.

Поⷣвизанниꙗ и троуⷣи нн҃ꙗ почитаѥмь, ст҃е, прилежно вьпиѥⷨ ти, бл҃женне, і҇м, влⷣцѣ и боу мл҃исе за ны избавити ны ѿ грѣхь и всакоѥ напасти.

Неизреⷱ҇енно рожⷣьши ѿчьскоую зароу, гⷭ҇пжде, и творца всеи тваріи, ты ме ꙋтврьди вь любви своѥи, прⷭ҇чтаа, рожⷣьши сп҃са дш҃амь.

Сⷣѣ. гⷭ҇л .а҃. Поⷣ. Гробь.

Златозарноѥ свѣтило вь дш҃и своѥи стежавь, ѡ҇е, і҇м, вь поⷣвизѣ твоѥⷨ, поⷭ҇томже и мл҃итвами и бдѣниѥмь дш҃ꙋ си просвѣтивь. Тѣмь приѥⷨь дрьзновениѥ раⷣзрѣшити ѿ грѣⷯ безчисльныⷯ, ст҃аю прѣпоⷣбне, мл҃исе сп҃стисе дш҃аⷨ нш҃иⷨ.

Слаⷡ і нн҃ꙗ б҇.

Єдінаа крѣпкаа и топлаа прѣⷣстателнице родоу чл҃вчскомꙋ, бц҃е дв҃о, непрѣстанно мⷭ҇ли сь прⷪ҇ркы и мⷱ҇нкы, ст҃лиже и поⷭ҇тныкіи, и прпⷣобними, егоже ѥси родила паче ѥⷭ҇тва б҃а слⷡо, сп҃сти всачьскаа.

Пⷭ҇ѣ .д҃. Ірⷭ҇м. Ты ми, Хⷭ҇е, г҃ь ти.

Ты на земли аг҃гль нарⷱ҇есе чистотою, ѡ҇ее бл҃женне, плькы бѣсовскиѥ ереси пале дⷯ҇овною блⷣгтию. Тѣⷨ сьшьⷣшеⷭ҇ вь памет ти, ст҃е, Хⷭ҇а прославлꙗѥмь, сп҃са нш҃го.

Дⷯ҇овни ѡргань ты ꙗвисе на земли, вьсь мірь, славне, наꙋчаѥ, прьви ми оучени, бл҃жнне, троицꙋ ꙗсно исповѣдаѥмь нераздѣлною славою, лици же раздѣлноую ѡц҃а и сн҃а и ст҃го дⷯ҇а.

Истачаѥ ꙗко рѣкы оучениꙗ ты ꙗвисе, ѡ҇е бг҃огл҃се, жежⷣеще разоума ѥзикы кь б҃оу приводе, ꙗсно оучениѥⷨ цр҃квь просвѣти.

Б҃.

Ты вѣрныⷨ похвала ѥси безне лѣстнаа, застоупленнѥ и прибѣжнїще Хрⷭ҇тїаноⷨ, стѣна и пристанище, кь сн҃оу своѥмоу мл҃би ·носишїи, непороⷱнаа, ѿ бѣдь сп҃саюши вѣрою и любовию, бц҃оу те чⷭ҇тоую знающыⷯ.

Пⷭ҇ѣ .є҃. Їрмоⷭ҇. Просвѣти.

Просвѣти твоѥ житиѥ вьселенноую всоу, правовѣ... оученїи ꙗко сл҃нце трь... чнаꙗ бжⷭ҇тва, зарею прос... роици бы проповѣдникь, ст҃е, льсть бѣсовскоую їересь ра[за]раѥ, тѣⷨ сь агг҃лы ликоуѥ.

И дрьзновенниѥ имѣѥ кь Хрⷭ҇оу, прѣпоⷣбне, за ни прилежно помолисе ѿ напасти и бѣдь избавити, ѡч҃е, їⷬм.

Помолисе виноу сн҃оу своѥмоу и б҃оу нш҃емоу, браⷦ неискоусна, Марїи чⷭ҇таанна, намь вѣрныⷨ велию маⷭ҇ть.

Пⷭ҇ѣ. ѕ҃. Їрмоⷭ҇. Мⷧтвоу си пролѣю.

Любовию и вѣрою прилѣпимсе вь вышныⷯ селаⷯ, прѣмоуⷣрь вьсиꙗ на земли ꙗко сл҃нце, мьглꙋ идоль разараѥ. Тѣмже те Хс҃ ꙗвиль ѥⷭ҇ мирови ꙗко моуⷣра оучитела.

Мл҃твами вараѥ кь б҃оу и томоу прѣⷣстоѥ сь агг҃лы, за вьсь мїрь, ст҃ее, помл҃исе, браⷩ непрнꙗзньнꙋю вьсоⷣу потрѣбиль ѥси и соупостати влⷣцѣ нш҃емоу мл҃исе.

Чⷭ҇тноую ти памеⷮ, стлю, твореще, прилежно вьпиѥⷨ, бл҃жине, влⷣцѣ и б҃оу нш҃емоу ꙗко слоужитл҃ь непрѣстанно мл҃исе [ѡ]мирити мїрь и низложити [ль]сть поганьскоую.

... стан ѡ наⷭ҇ мл҃ешисе, прѣ... таꙗ бц҃е, ꙗко вѣрнымь ... тврьⷣженїе ти ѥси и надежею твоѥю крѣпимсе. Тѣⷨже ис тебе вьпльщеннааго б҃а прославлꙗѥмь.

Коⷣ. глⷭ҇. в҃. Поⷣ Вышныⷯ ище.

Доброгл҃сноую троубоу и свирааль дх҃овноую и пламении оумь велики, їⷬм, доⷭ҇тоинно вьпиѥⷨ ти, вь пⷭ҇ѣнеⷯ похвалимь, право бо всѣⷯ наоучиль ѥси троицоу пѣти єдїнносоущноую.

Пⷭ҇ѣ. з҃. Їрмоⷭ҇. Иже ѿ їюдеи доⷣшьше.

Пⷭ҇отомь и мл҃твами и бдѣниѥⷨ оум си просвѣщь, вьзиде на висотоу и наоучиль ѥси вьсь мїрь вьспѣвати: Блⷭ҇нь бъ҃ ѡⷰ.

Зависть покоривь всакои іересьи поⷣ ногама сы, ст҃е, троици прѣсвѣтль бивь свѣтильникь, вѣрно вьпиѥ: Блⷭвнь б҃ъ ѿць нⷲ.

Прилежно ти поⷣвиги и троуди помниающе и сладоⷭ оученіа, иже просвѣти ни трысьставномоу бжⷭтвоу, вьзиваѥⷨ: Блⷭв[и].

Безсѣменне зачьншіи творца вь чрⷡѣ ʼи роⷣжьши неизⷱрено, егоже ꙗко м҃ти оумл҃и, дрьзновениѥ имоущи кь Хⷭоу, наⷨ сп҃стисе.

Пⷭѣ. и҃. Ірмоⷭ. Сеⷣмь сеⷣ.

Кь б҃оу прилежно за ни, ст҃е, помолисе, всакиѥ скврьни и грѣⷯ свободитисе. Поⷣвизи бо и трꙋди и сльзы твои, бл҃женне, прѣⷣсташе ты страшномоу прѣстолоу, прѣⷣста ти безпрѣстанниꙗ сь агг҃льи, єдінногл҃сно поюще.

Любовию и вѣрою твою памеⷮ творимь, бг҃огл҃се прⷪрче, за вьсь мирь Хⷭоу помл҃исе, да избавимсе ѿ грѣⷯ и находи браны противныⷯ, непрѣстанно вьпиѥ избавителю: Блⷭвнь б҃ъ ѡць нш҃иⷯ.

Изреⷣнь сьсоуⷣ, ѡбитѣ[ли]щ и чⷭтно прѣ҃стомоу д҃хоу, ѡбрѣтеⷭ, ѡ҃че, поустиню населивь и градіи наоучивь, и ц҃ркви просвѣтивь, правовѣрно вьпиѥ: Блⷭв...
прѣвьзносите Хⷭа в в҃к...

М҃ти бж҃іа прⷭчтаа, стⷭр... моиⷯ сь оузы и грѣхови... мльви и недоуги ѿжени ....[и]маши бо дрьзновениѥ ѡ.... помл҃овати... лⷭтиваа... б҃а прііживьшіи пльти... егоже дѣти блⷭвите и прѣвьз[носите].

Пⷭѣ. ѳ҃. Ірмоⷭ. Ꙋстрашисе вса.

Ѥст҃во прѣмниоувь таѣнно, вь вѣчниѥ ѡбитѣли вьниде, бл҃женне, и житиѥ прѣ҃сто, и послѣдова на земли влⷣцѣ. Тѣⷨ, чтоуще оуспениѥ тыи ст҃оѥ, непрѣстанно Хⷭа прославлꙗѥмь, величающе.

На земли ꙗвисе агг҃лскы сь пльтию ꙗко беспльⷮнь, чтⷭоую стежавь поⷭтоⷨ и м҃лтвою. Тѣмже и на нб҃сеⷯ ликоуѥ, за ни Хⷭоу помл҃исе.

Бⷮ.

Агг҃лоⷨ творца безсѣменне.....

. . . .

наⷭ бл҃же...

ѡ сп҃сени...

Агньца и пастира все не...

влⷣчца на крⷭ҇тѣ ꙗ[ко]...

зракь не имоущїи...

ти. ꙋви мнѣ...

гл҃ше. гⷣе да...

заиде....

лѣпи....

ѡбраза... [с]н҃оу моѥ[моу].

IV. Прⷣпобныⷨ обще ѡⷰ҇ем[ь].

Стⷯры гл҃ⷭ .в҃. Поⷣ Єгаⷣ...

Вьсе п҃рилежа топлѣ... шею, сьбравь все вид... 'бжⷭ҇твьниаа сьдѣлаль...

. . . .

. . . .

прѣтрьпѣль

... ꙋспѣшно кь прѣⷣнѥмꙋ

... аѥсе. задниⷯже творе

... прѣмоудре. до

... достигль ѥсии

... добродѣ

... жⷭ҇иьстваа

... тоинно

..... і҆м

... ѡ сп҃сен[ии доу]шь нш҃ыⷯи.

... гл҃ⷭ .е҃.

... не, ѡч҃е, і҆м, не даль ѥси ѡчима своима, ни брь.... своима дрѣманиѥ, дондеже дш҃оу и тѣлѡ ѿ похоти свободиль ѥси, сам си оуготова жилище дх҃оу стомоу. Пришⷣбо сп҃сь сь ѡц҃емь, ѡбитѣль вь тебѣ сьтворы. Тѣмь єдинносоущнѣ троицїи слоуга бивь, бг҃оносе оч҃е, молисе ѡ сп҃сени дш҃ь нш҃ыⷯ.

І̇ нⷩ҇ крⷭ҇топо.

Бⷪ҇.

Аг҃гла своѥго агница ино... и на заколениѥ тыце... се, ꙋсⷣрно последовав... чедо слаⷣкоѥ моѥ Хⷭ҇е, че... раⷣи тⷱениѥ сиѥ тⷱешін даь[го]трьпѣл[ив]е І҃се, любьз... и безгрѣшныи, много млⷭ҇тиве Г҃и, даⷣжь ми слоⷡ҇ рабѣ твоѥи, не прѣзрі меⷩ҇, слове тебе рожⷣьшоую, дароуи мироу велию млⷭ҇ть.

Троⷫ҇. глⷭ҇. д҃.

Сльзь твоиⷯ источникь пꙋстини, безчедиѥ вьздѣлаль ѥси, вь сто троуди расплодиль ѥси и быⷭ҇ свѣтильникь вьселеннѣи. Сиꙗѥ ꙋбо, ѡче нш҃ь прпⷣобне, іⷮ҇м, мл҃и Гⷭ҇а Б҃а сп҃стисе дш҃амь нш҃имь.

Каноⷩ҇а два вь Ѡⷯ. И ст҃омоу каноⷩ҇. глⷭ҇. в҃.

Пⷭ҇ѣ .а҃. І̇рмоⷭ҇. Пртⷣе ѿ видѣниꙗ [без край].

[illegible] Стры гл. ѕ. По [illegible]

[illegible] прилика [illegible]

претыкал [illegible]

[illegible] къ [illegible]

[illegible] задѣника твое [illegible]

премудр[illegible] До [illegible]

[illegible] достигаъ еси̇ [illegible]

[illegible] доброде [illegible]

жилателя [illegible]

тонный [illegible]

[illegible]

[illegible] гл. [illegible]

[illegible] и̇м, не да́лъ еси̇ [illegible] своима, [illegible]

[illegible] и [illegible] сꙋꙋ̀ти свобода [illegible] еси̇, [illegible]

[illegible] стомꙋ. Прише [illegible]

Тѣмъ [illegible] тро́ицѣ [illegible]

[illegible]

ПРОСТРАННО ГРЪЦКО ЖИТИЕ И СЛУЖБА НА НАУМ ОХРИДСКИ

ИВАН ДУЙЧЕВ

Историята е била твърде несправедлива спрямо един от най-големите български просветители, какъвто несъмнено е Наум Охридски. Събрат и пръв сътратник на бележития български книжовник и просветител Климент Охридски, Наум винаги е оставал някакси в сянка. Ние днес знаем твърде малко за него, остават неясни множество подробности от неговия живот и дейност. Онова, което знаеме за неговата биография, представя сякаш само някакво допълнение към биографията на великия негов събрат, старобългарския и общославянски книжовник Климент. За да възстановим поне общо отделните моменти от неговия живот, ние днес сме принудени да прибягваме, на първо място, към историческите извори за живота на Константин Философ-Кирил и Методий, даже когато там не се споменава изрично името Наумово; после историческите извори за Климент Охридски и, на трето място, два оскъдни старобългарски текста, посветени определено на Наум Охридски. Тези две стари жития са обаче твърде кратки и дават съвършено оскъдни данни за живота му. Твърде показателно за отношението към Наум Охридски, чиято памет била празнувана на 23 декември, е самото въведение на първото житие, съставено по всяка вероятност от близък съвременник и непряк негов ученик. „Нека и този, презвитерът Наум, братът на тогова блажения Климента и негов другар и състрадалец, който заедно с него изстрада много беди и страдания от еретиците — обръща се неизвестният по име автор към слушатели и читатели, — да не остане, братя, без помен.“[1] Наум е упоменат в сянката на именития свой събрат, неговото кратко животописание е съставено само като необходимо допълнение към животописанието на Климент Охридски. За неговия произход, за датата на раждането му и за ранните години на живота му тук няма нито помен. Неизвестният житиеписец подема своето повествувание от момента, когато Наум е назначен за заместник на Климент Охридски. Житието е построено твърде нестройно — обстоятелство, което буди голяма изненада, когато се помисли, че то произхожда вероятно от близък приемник на Климент и Наум, а според проф. Йордан Иванов[1] — от „ученик на Климента и на Наума“. След като говори в началото за последните години на Наум — за изпращането му от страна на българския цар Симеон като „учител“ на мястото на Климент, за построяването на манастира „Св. Архангели“ в южния край на Охридското езеро и за продължителната му дейност в онези предели на тогавашната българска държава, най-сетне за неговата смърт — шест години, по изричното свидетелство на житиеписеца, преди смъртта на Климент, — авторът разказва отделни епизоди от предишния му живот. За младенческите му години е споменато това: дѣвьство имѣвь ѡт дѣтьства и до кончины, което трябва очевидно да се тълкува в смисъл, че твърде млад е постъпил инок. Най-важно от по-късната му дейност във великоморавските земи житиеписецът е сметнал това — да припомни неговите страдания от „еретиците“, сиреч от тамошните представители на немското католическо духовенство. Особено ценно е свидетелството за това, което е постигнало Методиевите ученици след смъртта на архиепископа: част от тях са били продадени в робство във Венеция, а оттам откупени или просто отведени във византийската столица от императорски служител. Това свидетелство е наистина твърде общо. Неизвестният житиеписец съобщава, че никой от Методиевите ученици не завършил живота си в робство: никтоже въ работоу не оумрѣ. Едни завършили живота си в Цариград, „покровителствувани от императорите“ (цр҃еми набдими), а други пристигнали в българската земя, били приети там с голяма почит и така завършили дните си. В тези няколко реда има две сведения, на които трябва да се обърне внимание. Знае се, че някои от Методиевите ученици попаднали във Византийската империя, без обаче да се познават някакви подробности за тяхното пребивание там, нито дори имената им се знаят. Изказаното предположение, че тези Методиеви ученици са били използувани от византийското правителство на император Василий I Македонец за мисионерска дейност сред намиращите се извън пределите на българската държава славянски племена, заслужава особено внимание. Не по-малко интересно се явява и обстоятелството, че неизвестният житиеписец дава повече сведения за отведените във Венеция Методиеви ученици, а не за тези, които са дошли в България направо — през Маджарско и крепостта Белград, за които сравнително по-обстойно и по-точно ни осведомява пространното Климентово житие, съставено по всяка вероятност от Теофилакт Охридски.[2]

---

[1] Житието е обнародвано от Йорд. Иванов, Български старини из Македония, София, 1908, стр. 51—58, после преиздадено във второто издание на книгата (София, 1931), стр. 305—311. Текстът е взет от ръкопис № 47, л. 308 от XV в., в ръкописната сбирка на Зографския манастир на Света гора Атонска; срв. за ръкописа Иванов, пос. съч., второ издание, стр. 240, § 16. Както сам нашият учен заявява, той бил открил текста „към края на 1906 г.“ и съобщил за откритието си на руския славист П. А. Лавров, който го издаде по същото време; вж. П. А. Лавров, Жития св. Наума Охридского и служба ему. Известия Отделения русского языка и слов., XII, 4 (1908), стр. 1—7; Лавров дава допълнителни вести относно откриването на този важен книжовен паметник. Новобългарски превод вж. у Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина. I. Книжовни и исторически паметници от първото българско царство, София, 1943, стр. 60—62, 201—202, обяснителни бележки към текста. Вж. също В. Сл. Киселков, Свети Климент Охридски — живот, дейност и жития, София, 1941, стр. 142—144; П. Динеков, Старобългарски страници. Антология, София, 1966, стр. 175—176; второ издание, София, 1968, стр. 232—234.

---

[1] Й. Иванов, Български старини из Македония, второ издание, стр. 305.

[2] За това житие вж. библиографски посочвания у Ив. Дуйчев, Климент Охридски и неговото дело в научната книжнина. Критико-библиографски преглед. В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му, София, 1966, стр. 416—424; същият, Климент Охридски в научното дирене. Постижения и задачи. В: Климент Ох-

Охридският архиепископ, който, както е установено, използувал при съставянето на своето произведение загубени днес старобългарски първоизвори, изрично посочва, че Наум именно е бил един от онези, които съпровождали Климент при бягството от Великоморавия направо към пределите на българската държава: „Климент, като взел със себе си Наума и Ангеларий, се отправил по пътя, който водел към Дунава.“[1] По-нататък пак изрично се споменава,[2] че когато гонените Методиеви ученици пристигнали в българската столица Плиска, Климент и Наум били настанени в дома на един от Борисовите боляри на име Есхач: „Климент и Наум живеели у Есхач, удостоявани във всякаква почит, но и сами го удостоявали с по-големи и по-скъпоценни дарове...“ Тези Теофилактови сведения несъмнено заслужават доверие. При това обстоятелство е необяснимо защо тъкмо в краткото повествувание за живота на Наум неизвестният старобългарски житиеписец е вмъкнал не разказ за бягството от Великоморавия направо към България, а се разпрострял доста много върху съдбата на Методиевите ученици във Венеция и Цариград, докато за пристигането в България споменава въобще твърде накратко.

Нестройността на първото Наумово житие се засилва във втората част на текста. Там като продължение на казаното в началото житиеписецът не допълва нещо особено за живота на Наум, но се връща назад, за да разкаже нещо — сравнително с размерите на текста доста обстойно! — за съдбата на днешните маджарски области, сиреч някогашното Панонско княжество, след изгонването на Методиевите ученици. Напълно в духа на средновековния манталитет неизвестният житиеписец изтъква, че именно като наказание от бога (**мьстъ прѥше ѡт бога** там се настанили „угрите, пеонски народ“, опленили и опустошили тази земя, като онези жители, които не попаднали под ударите им, избягали в пределите на българската държава. Този разказан от житиеписеца епизод, строго погледнато, няма никаква пряка връзка с биографията на Наум Охридски. Тук в житието е включено едно ново отклонение, което засяга лично дейността на житиеписеца. Той разказва за напразните си усилия да намери житие на „блажените наши отци“, под което обозначение очевидно трябва да се разбират, на първо място, Климент и Наум. Това място от неговото произведение потвърждава още веднъж наблюдението, че неизвестният наш автор е имал неизменно пред вид живота на двамата старобългарски просветители, не само живота на Наум, и, на второ място, че ще да е съставил, вероятно също така немного обстойно, житие на Климент. Без да успее да намери пълно житие на двамата събратя, житиеписецът се ограничил да изложи онова, което сам е знаел за тях и което, по собственото му признание, дължал на тях самите: **мало бѡ азь вѣдѣх, єліко же ми сами блаженныи ѡ҃ци сказаше.** Свидетелството е извънредно ценно, защото издава признанието на пряк ученик на Климент и Наум, който вероятно е можал да научи за тях като

ридски. Материали за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му, София, 1968, стр. 22—24. Достъпно издание на оригиналния гръцки текст с български превод и обяснителни бележки вж. у А. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст, превод и обяснителни бележки, София, 1966, стр. 9—164.

[1] Вж. текста и превода у Милев, пос. съч., стр. 116—117.

[2] Милев, пос. съч., стр. 122—123.

за свои учители малко поради две причини: поради тяхната монашеска, скромност, вследствие на която те много малко са говорили за себе си, и, на второ място, защото той по всяка вероятност е постъпил твърде късно, към края на живота им, като техен ученик и поради това не е могъл да има лични наблюдения и сведения за живота и дейността им. Може да се мисли, че той ще да е бил инок в обител, гдето е било необходимо да се чествува тяхната памет и затова е бил длъжен да състави тяхното животописание. Много вероятно е, че той не е бил инок в някоя от основаните и обитавани от тях обители, защото в такъв случай би бил много по-добре осведомен за наличието или липсата на житие, което излага живота и делата им. Най-сетне заслужава внимание признанието на непознатия автор, че към съставянето на животописанието на Наум, както очевидно и на Климент Охридски, той е бил подтикнат от деволския епископ Марко, който е бил също така (такождє) ученик Климентов. Накрая на това кратко житие отново се долавя ръководната идея на автора: формално той пише Наумово житиѐ, обаче в действителност мисли неизменно за двамата славянски учители, защото те за него съставят едно идеално единство. „Защото ние се надявахме да получим, чрез молитвите на блажените тия отци, милост, благодат и опрощение на греховете от милостивия наш бог... Поради това и ние, братя, нека подражаваме на добрия живот на тия блажени братя (блажєнныих сихъ добромоу житію), които запазиха напълно девство и чистота, изстрадаха много беди и напасти заради правата божия вяра, та и ние с тях (да и мы съ ними) да получим вечни блага.“ Като обръща внимание на началните думи в житието, проф. Йорд. Иванов напълно правилно заключава,[1] че „същият житиеписец е бил съчинил по-рано житие и на Климента, сега загубено. Това или друго подобно старинско житие на св. Климента е било използувано по-сетне за написване на обширното гръцко Климентово житие, в което личат славянските извори“. Не по-интересно е обаче друго наблюдение: в същност краткото Наумово житие не представя самостоен исторически извор, нито пък самостойно произведение, посветено изключително на Наум Охридски. То е било замислено като допълнение на загубеното Климентово житие, не съдържа никакви особено богати данни за живота и дейността на Наум и съставя по-скоро свидетелство за почитанието към него още в една твърде ранна епоха. Наум все още не е почитан като светец — заедно с Климент той бива означаван само като „блажен мъж“. В това обстоятелство трябва да видим между другото още едно посочване за ранната дата на съставянето на нашия книжовен паметник. Употребата на титлата „цар“ за Симеон не съставя никакво решително доказателство за датирането: тя може да е била добавена от преписвачите.[1] Краткото Наумово житие ще да е било съставено вероятно през третото или най-късно четвъртото десетилетие на X в., по времето на цар Петър (927—969). Името на цар Симеон се споменава веднъж в текста, именно в началото, когато се говори за Климентовото назначение за епископ: Ѥгда поставишє ѥпископа Климєнта, тъждє благовѣрніи цр҃ь Сімєонъ поусти Наоума подроуга ѥмоу въ нієго мѣсто на оучитєл’ство..., сиреч „когато поставиха Климента епископ, *същият този* благоверен цар Симеон изпрати неговия другар Наума да учителствува вместо него“. От този израз може да се заключи, че за Симеон вече е било говорено в другото житие — Климентовото, съставено от същия автор.

---

[1] Й. Иванов, пос. съч., стр. 309. Срв. също Лавров, пос. съч., стр. 47 и сл., който пише: „.. Возникает интересный вопрос об отношении жития св. Наума к житиям св. Климента. Наше житие начинается словами: И то братіе да не останется без упоминания, брат сего блаженнаго Климента (о котором ранее ни слово), а немного ниже, где реч о приглашения св. Наума на учительство, упоминается впервые о Симеоне так: *тъжде* благоверный царь Симеон, о котором ранее точно также ничего сказано не было. Невольно является мысль, не предшествовало ли житию св. Наума житие св. Климента, в котором была изложена его краткая биография? Если да, тогда и понятны иначе странные выше нами отмиченные места... Например о св. Наума почти ничего не мог бы там найти наш автор. Поэтому его признание безуспешности поисков подробного жития чтимых им учеников Кирилла и Мефодия нисколько не препятствует, нам кажется, допустить, что краткое житие св. Климента... могло уже в то время быть написано“.

Познато е и едно друго Наумово житие, запазено в късен ръкопис от XVI в.[2] По преценката на проф. Йорд. Иванов[3] „правописът му и някои морфологични форми издават по-стара, среднобългарска подлога“. Композиционно то е съставено много по-логично и стройно. На самия Наум са приписани повече светителски епитети, което свидетелствува за вече утвърден култ към него. Житието носи надпис: Памєт прѣподобнаго и богоноснаго отца нашєго Наоума, вєликаго чюдотворца, ижє въ Ливаніє Дѣволско близь града Охрида. Тук намираме няколко общи сведения за най-ранния период от живота на Наум, на първо място, че бил роден в Мизия, сиреч в северобългарските земи; произхождал от „благородни родители“ и най-сетне, че като презрял богатството и благородството като плевели, се присъединил към Константин Философ-Кирил и брата му Методий. За да обясни това, неизвестният житиеписец добавя едно интересно сведение: създателите на славянското писмо по негови думи обикаляли и поучавали „мизийския и далматинския род“ (проходєштє и оучєштє рωд мѵсінскы и далматінскыи), с други думи казано, мизийските, сиреч българските, и далматинските славяни. Това сведение говори — при мълчанието на всички други наши исторически извори за дейността на Константин Философ и Методий — за мисионерска дейност на двамата братя сред техните събратя (южните), по-точно казано, преди всичко между българските славяни, и то в периода преди великоморавската мисия. Ако търсим успоредни свидетелства, можем да посочим главно едно посочване на пространното Климентово житие, съставено от Теофилакт Охридски, който свързва създаването на славянската азбука и първоначалния превод на богослужебните книги и Писанието именно с мисионерска дейност сред българите.[1] Дори и непотвърдено изрично от другите наши, и то основни извори за живота на Константин-Кирил и Методий, предположението за предвеликоморавска мисионерска дейност на двамата братя сред южното славянство е твърде правдоподобно. При разглеждането на този важен и труден въпрос сведението на второто Наумово житие трябва да бъде използувано като един от утвърдителните доводи.

---

[1] Срв. Й. Иванов, пос. съч., стр. 308.

[2] Издадено най-напред от Љуба Ковачевић, Неколико прилога за црквену и политичку историју јужних словена. Гласник Друштва српске словесности, LXIII (1885), стр. 1—4. Срв. П. Сречковић, Историја српскога народа. I, Београд, 1884, стр. 303 бел. — Преиздадено: Иванов, пос. съч., стр. 311—313. — Новобългарски превод: Дуйчев, Из старата българска книжнина, I, стр. 62—65; стр. 202—203, бележки. Вж. върху това житие специалното проучване на проф. В. Н. Златарски, Словенското житие на *св. Наума от XVI в. Списание на БАН, XXX, 17 (1925), стр. 1—28.*

[3] Й. Иванов, пос. съч., стр. 312. Срв. и казаното от същия автор (Български старини из Македония, първо издание, стр. 51): „В него наистина се повтарят известията от пространното житие на св. Климента, погрешно се предават имената..., премълчават се някои действителни случки от живота на св. Наума, но все пак стои по-горе от гръцкото житие, защото освен че съдържа повече факти, и изложбата му се отличава с ясност и простота“.

По-нататък житиеписецът добавя, че Наум, след като се присъединил към учениците на Константин Философ-Кирил и Методий, „последвал ги навсякъде и даже до стария Рим“ (последова их по въсуд, и іаже до старого Рима). Липсва всякакво изрично посочване кога именно Наум е станал ученик на Константин и Методий, за да разберем дали той ги е съпровождал в техните големи пратеничества, например при хазарите и арабите. От думите на житиеписеца трябва да се заключи с положителност поне това, че Наум ги е съпроводил в пратеничеството във Великоморавия, а оттам в Рим през 867—869 г. След като съобщава някои подробности за отношението на папа Адриан II (867—872) към Константин-Кирил, Методий и учениците, както и изобщо към новата азбука и книжнина, житиеписецът добавя няколко думи и за самия Наум: „след това той ръкоположи Климента и Наума, заедно с останалите, за свещеници и дякони“, като им дал право да извършат богослужение по новосъздадената писменост в една от големите римски църкви. Следват няколко сведения, които се отнасят общо до престоя на славянските първоучители в Рим: смъртта на Константин-Кирил, с точно означение деня на неговата кончина (14 февруари), полагането на мощите му в базиликата „Св. Климент Римски“, отпътуването на Методий и на учениците за Панония и назначението му за архиепископ. Доста обстойно е разказано за настъпилите след Методиевата смърт гонения, вдъхновявани от Вихинг (назован тук с името Виглиско). В противовес на първото житие тук не се говори за отвеждане на Методиеви ученици като роби във Венеция, а само за бягството към крайдунавските области. След като разказва накратко за едно извършено чудо, житиеписецът говори за преминаването на Дунава и пристигането в отсамдунавските области, в града Белград, гдето били приети с голяма почит от княз Радислав, неизвестен от други извори. В разрез с всички други наши исторически свидетелства непознатият житиеписец съобщава, че Методиевите ученици оттук се пръснали на разни места сред южните славяни, а също така и сред населението на Влашко, сиреч в Дакия: таже расеаше се овы по Мынсію, а овы по Далматію и Дакію, и слово божіе оумножише по всуду сторицѣю. Сега отново се подема мисълта за мисионерска дейност на създателите на славянската писменост сред далматинските славяни както това житиеписецът изтъква още в началото на своето животописание.

---

[1] Вж. текста според превода на Милев, пос. съч., стр. 78—81, §§ 4—7: „...Понеже славянският или българският народ не разбирал Писанията, изложени на гръцки език, светците смятали това за най-голяма загуба и намирали основание за своята безутешна скръб в това, че светилникът на Писанията не се пали в тъмната страна [срв. II Петрово посл., I, 19] на българите... И така, те получили благодатта на Духа... След като получили този желан дар, те изнамерили славянската азбука, превели боговдъхновените писания от гръцки на български език...“

Посочването за мисионерска дейност в Дакия трябва да се обясни с това, че там по онова време се е намирало многочислено славянско население и авторът на краткото житиеописание е желаел да отдаде неговата християнизация именно на Методиевите ученици. Последната част на житието разказва за дейността на Климент и Наум в македонските области. Без да спомене нещо за престоя на двамата Методиеви ученици в Плиска, той съобщава направо за пристигането им в Македония: въ странах илиріискыхъ и лихиидонскыих и въ Ливаніе дѣволское, прі кран езера охрітскаго... Тук Наум построил със средствата и по повеление на българския цар Борис Михаил и на сина му цар Симеон обителта и храма „Св. Архангели“: великою обитѣлъ Наоумъ сътвараетъ и храм чиноначелника Міхаила архангела и всѣх сил небесних, съ богатъствѡм и повелѣніемъ благочьстиваго цара българскаго Міхаила Бориша и сына его Сѵмеѡна цара, тогда тѣкоуште лѣто ҂ѕ҃ѵ҃г҃і (6413—905). Сведението представя особен интерес, тъй като подчертава връзката на двамата просветители с тогавашните български владетели. Накрая са добавени няколко думи за смъртта на Наум, който починал „в дълбока старост“, на 23 декември, без посочване обаче на годината. В първото житие изрично се сочи годината на Наумовата смърт, като се съобщава, че той починал 6 години преди Климент, следователно през 910 г. Мощите на Наум по думите на житиеписеца са били положени от самия Климент в храма „Св. Архангели“ в „дясното въскрилие на храма“.

Върху това Наумово житие писаха неколцина от българските учени, като изказаха някои важни наблюдения. Така според Йорд. Иванов[1] „това житие изглежда да е превод от гръцки или компилация по гръцки извори. В него се повтарят някои от известията на пространното Климентово житие, отдавано на Теофилакта Охридски. Вместо Викинг в него четем Виглиско, вм. Боритакан — Радислав, вм. България срещаме по-късната византийска форма Мизия, предадена като Мысіа и пр. Но изобщо това житие, ако и да отстъпва по исторически данни на първото Наумово житие,... все стои по-горе от гръцкото Наумово житие, дело на охридските гръцки архиепископи и книжовници от XIII—XIV в., и отразява повече реални факти, почерпани от други източници“. Датата, когато е бил съставен сборникът, в който е намерено житието — именно сборник от XVI в., се взима като дата и за написване на самото житие. Заслужава внимание обаче посочването на покойния наш изследвач на старата българска литература, че по правописа и „някои морфологични форми“ в текста на това житие трябва да се заключи за съществуването на „по-стара, среднобългарска подлога“. Не е изказано никакво друго съображение относно датировката на този текст. Времето, от което произхожда ръкописът — именно XVI в., — се взима като опорна точка и за датировката на паметника в тази редакция, в която той е достигнал до нас. Покойният проф. В. Н. Златарски посвети на този житиен текст обстойно изследване,[2] в което достигна до редица нови изводи. Той обърна внимание на сходствата, които се откриват между второто Наумово житие и обнародваното през 1740 и 1742 г. гръцко житие на светеца,[1] от което съществува и славянски превод.[2] Като сравнява второто Наумово житие и гръцкото житие по мосхополското издание от 1740—1742 г., бележитият наш учен извади заключението, че има несъмнена „зависимост на нашето житие от гръцкото“. Неизвестният съставител на второто Наумово житие по негово мнение е използувал като допълнителни свои извори пространните жития на Константин Философ-Кирил (ЖК) и на архиепископ Методий (ЖМ) и, на второ място, текста на пространното Климентово житие, съставено от Теофилакт Охридски, найсетне за известни подробности и самата гръцка служба на светеца, издадена в Мосхополе през 1740 и 1742 г. Така непознатият житиеписец „съкращавайки и парафразирайки текста на гръцкото“ житие,[3] е вмъкнал изрази, заети от тези допълнителни свои извори на старобългарски и гръцки език. Самите заемки от тези допълнителни извори са претърпели по негови думи „голямо съкращение и силно парафразиране“, като някъде житиеписецът очевидно не е разбрал точно смисъла на прочетеното. Като съпоставя, от друга страна, текста на старото Наумово житие с по-късното славянско житие, проф. Златарски установи общи елементи и между тези две съчинения. Въпреки това обаче той заяви: „посочените... сходства между двете словенски жития едва ли могат да ни дадат основание да приемем, че съставителят на новото житие от XVI в. се е ползувал от старото, защото в такъв случай той би почерпал от последното много повече факти за живота и дейността на Наума и не би се обръщал да търси материали както в пространното Климентово житие, тъй и в гръцкото Наумово“[1]. С оглед на посочването за постройката на манастирската църква, посветена на св. Архангел Михаил, проф. Златарски изказа предположението, че е бил използуван някакъв „споменен надпис“, който е бил „нанесен на някоя от стените на манастирската църква, или пък на някоя приписка в някой стар ръкопис, написана пак въз основа на подобен паметник“. Опитът да се установи датата на строежа на манастира по посочената в тази част на житието година 6413, като се приложи така назованата ера по първобългарското летоброене,[2] е очевидно несполучлив: манастирът ще да е бил построен през 905 г., а не, както излиза според тези неубедителни разсъждения, през 900 г. По-голям интерес представя обаче хрумването относно наименованието на самия манастир на името на Архангел Михаил. По думите на покойния наш учен,[3] „след като построил манастира и изградил църквата му, св. Наум от благодарност за оказаната нему материална помощ, както и от уважение към своя покровител кн. Михаил-Бориса посветил църквата в името на неговия християнски патрон“. Сетне проф. Златарски се спря на сведенията, които са дадени във второто Наумово житие и се отнасят до погребението на Наум Охридски: „Обстоятелството, че тия подробности не се намират нито в пространното и кратко Климентови жития — пише той,[4] — нито в старото словенско Наумово, нито пък в някой друг паметник, а пък да се предполага, че това са домисли на самия съставител, нямаме никакво основание, ни подсеща да приемем, че за първоначален извор на това известие е послужило народното предание, което по-сетне е било записано от някой книжовник в някой стар ръкопис, който от своя страна е попаднал в ръцете на нашия съставител, и той го използувал за своята цел“. Най-сетне проф. Златарски изказа предположение, че второто Наумово житие е останало недовършено. Отсъствието в него на обичайната заключителна част проф. Златарски тълкуваше като свидетелство, че „словенското житие на св. Наума от XVI в. не е било довършено от самия съставител, който вероятно е търмял да съобщи някои от чудесата, извършени приживе и след смъртта на светителя, някои от които народното предание и до днес е запазило, но не можал това да стори по една или друга причина“. Обобщавайки всички свои наблюдения, именитият наш изследвач стигна до няколко извода, които трябва да бъдат припомнени. Така по негово мнение съставителят на житието ще да е бил някакъв „монах-книжовник от Западна България — Македония“, който живял „сигурно“ през XVI в. Като използувал главно пространното Кирилово житие, Теофилактовото житие на Климент и гръцкото Наумово житие, той взел за свой образец именно това последното. „По тоя начин — заключава проф. Златарски[5] — съставителят се опитал да изправи и попълни това, което гърците са изопачили или умишлено изпуснали в житието за съграждане на манастира и за неговия основател." За съжаление не всички тези изводи изглеждат правдоподобни. Не е доказано, на първо място, че датата на ръкописа — XVI в., — в който се намира нашето житие, представя положително и дата, когато текстът е бил съставен. Когато, от друга страна, нашият учен говори за гръцко Наумово житие, той има пред вид обнародваното през 1740—1742 г. житие. Тук обаче възниква въпросът, кога в същност е написано издаденото в Мосхополе гръцко житие, през XVIII в. или по-рано, евентуално през късното средновековие, която датировка, нека кажа, изглежда много по-вероятна. На второ място, при известните общности между славянското (второ) Наумово житие и гръцкото житие все пак може да се постави въпрос, дали съставителят на славянското житие наистина е използувал като свой извор тъкмо споменатото гръцко житие или пък двамата автори — съставителят на славянското и съставителят на гръцкото житие, който е работил още през късното средновековие, не са използували в същност едни и същи първоизвори, и то на български език. Едва ли може да се приеме, че съставител на гръцкото житие е бил мосхополският „свещеноучител" Григорий, за когото е казано изрично, че той е издател, по-точно печатар на житието и той именно е изправил неговия текст.

---

[1] Й. Иванов, Български старини из Македония, 2 изд., стр. 311.
[2] Вж. посочването тук, стр. 265, бел. 2.

---

[1] *Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ναοὺμ τοῦ θαυματουργοῦ τοῦ ἐν τῷ Λιβανίσκῳ Διαβόλεως κειμένου. Νεωστὶ τυπωθεῖσα δαπάνῃ μὲν τῶν εὐσεβῶν χριστιανῶν, διορθώσει δὲ τοῦ πανοσιωτάτου καὶ λογιωτάτου ἐν ἱεροδιδασκάλοις κυρίου κυρίου Γρηγορίου τοῦ Μοσχοπολίτου τοῦ καὶ τυπογράφου καὶ ἀφιερωθεῖσα τῷ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ Ἀχριδῶν κυρίῳ κυρίῳ Ἰωάσαφ. Ἐν Μοσχοπόλει* 1740. *Παρὰ Γρηγορίῳ ἱερομονάχῳ τῷ Κωνσταντινίδῃ.* Описание на това рядко издание вж. в книгата на L. Petit, Bibliographie des acolouthies grecques. Bruxelles, 1926 (= Subsidia hagiographica, nr. 16), pp. 201—202; срв. E. Legrand, L. Petit, H. Pernot, Bibliographie hellénique ou scription raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs au dixhuitiême siècle, I. Paris, 1918, p. 274, nr. 264. Две години по-късно това издание бива препечатано с някои промени в наслова му: *Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἀρχιεπισκόπου Ἀχριδῶν νεωστὶ καινῷ τύπῳ ἐκδιδομένη, συλλεχθεῖσα ἐκ τῶν συγραμμάτων* (!) *τοῦ τε Δημητρίου τοῦ Χωματινοῦ* (!), *καὶ τοῦ Καβάσιλα, ἀρχιεπισκόπων τοῦ αὐτοῦ θρόνου χρηματισάντων. Δαπάνῃ μὲν τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ναοὺμ τοῦ θαυματουργοῦ, καὶ τοῦ τυπογράφου. Διορθώσει δὲ τοῦ λογιωτάτου ἐν ἱερομονάχοις κυρίου Γρηγορίου, καὶ παρ' αὐτοῦ ἀφιερωθεῖσα τῷ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς Πρώτης Ἰουστινιανῆς* (!) *Ἀχρειδῶν κυρίῳ Ἰωάσαφ. Ἐν Μοσχοπόλει. Παρὰ Γρηγορίῳ ἱερομονάχῳ τῷ Κωνσταντινίδῃ.* 1742. Срв. Petit, op. c., pp. 202, 42—43; Legrand, Petit, Pernot, op. c., pp. 284—290, nr. 286. Един екземпляр от това рядко издание се съхранява в ръкописната сбирка на Софийската народна библиотека (под № 589 или 500). Запазен е и втори екземпляр, обаче в него липсват няколко листа в началото и в края и текстът отчасти е бил добавен на ръка; вж. описанието у Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, I, София, 1910, стр. 519. Наумовото житие в това издание от 1742 г. е дадено на страници 63—66. Житието е било преиздадено от руския славист А. Гильфердинг, Греческая служба св. первоучителям славянским и житие св. Наума Болгарского, в: Русская беседа, XIV (1859), стр. 136—144; В. А. Бильбасов, Кирилл и Мефодий по западным легендам, II, СПб., 1871, стр. 132—134, 307—310, гръцки текст и руски превод, стр. 369—372. Текстът бе преиздаден заедно с български превод от покойния Ал. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, II, София, 1934, стр. 179—187. Сравнително по-нов южнославянски превод на службата и житието бяха издадени от Лавров, Жития св. Наума, стр. 7—37; срв. стр. 49 и сл. Срв. също статията на Н. Бобчев, Двете словенски жития на св. Наума Охридски. Славянски календар за 1932 г., София, 1932, стр. 34—36.

[2] Лавров, пос. съч., стр. 23—26. Срв. казаното от Златарски, Словенското житие, стр. 2, бел. 2: „От това житие, както и от службата има и нов славянски превод, който обаче не е точен: той наместа представя парафраз на гръцкия текст, има изпуснати не само отделни думи, но и цели пасажи.“

[3] Златарски, пос. съч., стр. 4.

---

[1] Златарски, пос. съч., стр. 12.
[2] Пак там, стр. 11 и сл.
[3] Пак там, стр. 15.
[4] Пак там, стр. 21 и сл.
[5] Пак там, стр. 22.

Разрешението на тези въпроси трябва да се очаква преди всичко от един внимателен анализ на текста на това житие според мосхополското издание от 1740—1742 г. Това житие и придружаващата го служба за голямо съжаление, въпреки че досега вече неколкократно са били посочвани и частично използувани,[1] никога не са били предмет на задълбочено и нарочно изследване.[2] Оставяйки засега този въпрос, нека посочим един допълнителен, доскоро неизвестен гръцки текст на Наумовата служба и житието,[3] които могат да ни спомогнат за разрешението на така възникналите проблеми. Става въпрос за съхранявания в гръцки ръкопис от Атинската народна библиотека под сигнатура 827 (Cod. Atheniensis 827), който бе споменат още към края на миналия век от познатия гръцки кодиколог Йоанис Сакелион и от неговия син Алк. Й. Сакелион.[4] Това е един сравнително малък книжен ръкопис (размери 22×16 см), съставен от 74 листа. Очевидно ръкописът първоначално е бил по-голям, но някои от неговите листове са били откъснати и загубени, поради което и съдържащият се текст е непълен в някои части. Времепроизходът на ръкописа е посочен ясно в една приписка, писана на л. 48: там се казва изрично, че ръкописът е бил преписан от ръката на „доместика" (сиреч

---

[1] Така Ив. Снегаров, История на Охридската архиепископия (от основаването й до завладяването на Балканския полуостров от турците), I, София, 1924, стр. 278, изказва мнение относно авторството на това Наумово житие: „Може би на Хоматиана принадлежи и гръцкото житие на св. Наума, което съставлява поукрасена извадка от пространното житие на св. Климента". За службата на Наум вж. пак там, стр. 279 и сл.; Златарски, Словенското житие, стр. 2 и сл.; Иванов, пос. съч., стр. 311, който споменава „гръцкото Наумово житие, дело на охридските архиепископи и книжовници от XIII—XIV в."

[2] Възнамерявам в близко бъдеще да обнародвам специално сравнително изследване върху гръцките текстове, свързани със св. Наум Охридски.

[3] За подробности вж. I. Dujčev, Un manuscrit grec inconnu avec l'acolouthie et la Vie de S^t Nahum d'Ohrid. Studia historico-philologica serdicensia, I (1938), p. 121—124.

[4] Вж. Joh. Sakkelion — Alk. I. Sakkelion, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*. Paris, 1892, p. 149.

„началник на певците“ в една църква),[1] на име Георги, през годината от сътворението на света 7154 или от нашата ера 1646. Повече сведения за това лице, доколкото зная, не са запазени.[2] Тази приписка е написана на горната половина на страницата, а на долната половина е имало друга приписка или продължение от същата приписка, която обаче е била изрязана, вероятно в ново време. Личат следи от горните части на някои букви. Унищожението на тази втора или допълнителна приписка е било направено очевидно съзнателно: в нея може би са се съдържали някои допълнителни данни, които не са допадали някому и за чиято загуба в същност трябва да се съжалява много. В първата си част ръкописът (лл. 1—24’) съдържа под датата 23 декември служба в памет на св. Наум Охридски с наслов и начало: *Μηνὶ δεκεμβρίῳ κγ'. Μνημὴ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ναοὺμ τοῦ θαυματουργοῦ τοῦ ἐν τῷ Λιβανίσκῳ Διαβόλεως κειμένου. Ἐν τῷ μικρῷ ἑσπερινῷ. Στιχηρὰ προσόμοια. Ἦχος δ'. Ὁ ἐξ ὑψίστου κληθείς.* Без да бъде издаван тук изцяло текстът на тази служба, което ще бъде предмет на друга, специална публикация, трябва да се каже поне това, че този текст в много подробности се отличава от изданието, направено в Мосхополе през 1742 г., което имах под ръка за сравнение.[3] Част от стихирите на новия текст се явяват напълно нови наспроти изданието от 1742 г., както и наспроти славянския превод, обнародван от П. А. Лавров. Не е трудно, от друга страна, да се поправят многобройните правописни грешки на преписвача и да се даде тук един изправен текст. Така например службата започва със стихири, които, доколкото можах да направя проверка, са нови и неиздадени:

---

[1] *Ἐτελειώθη τὸ παρὸν βιβλίον ὑπὸ χειρὸς ἐμοῦ Γεωργίου τοῦ δομεστίκου. Εὔχεσθαι διὰ τὸν Κύριον καὶ μὴ καταράσθαι, εἐὰν ἡύρητε σφάλματα διωρθώσατε ὅτι πᾶς ὁ γράφων οὐδεὶς ἀλάθητος, οὐδεὶς ἀναμάρτητος εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός ὅτι ἀ(μ)φύὶολον οὐκ ἐλεήμονον ἐκτίθαν ὑπέγραψα καὶ διὰ τὸ ἐρρῶσθαι τότε ὁ ἔγραψας. Ἐλεήθη ὁ ἔχων. Τέλος τῷ Θεῷ, ἀμήν. Ἐν μήνει μαίου ἔτους ͵ζρνδ' ἰνδ. ε'*(!). Както се вижда, приписката е написана твърде неправилно правописно. За титлата „доместик“ вж. L. Clugnet, Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l’Eglise grecque. Paris, 1895, p. 37: „Ce terme a été emprunté par l’Eglise de Constantinople au vocabulaire des dignités impériales pour désigner le chef d’un chœur des chantres..“.

[2] За длъжността „доместик“ при Охридската архиепископия през XVII в. срв. Ив. Снегаров, История на Охридската архиепископия — патриаршия от падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394—1767 г.), София, 1931, стр. 375.

[3] Неотдавна известният гръцки учен М. И. Манусакас (*Μ. Ι. Μανουσακας, Προσθῆκαι καὶ συμπληρώσεις εἰς τὴν βιβλιογραφίαν τοῦ* E. Legrand. *Συμβολὴ πρώτη. Ἐπετηρὶς τοῦ μεσαιωνικοῦ ἀρχείου*, VII (1958), pp. 56—60, даде сведения за една служба на Наум Охридски, издадена във Венеция през 1695 г., чийто екземпляр се съхранява в частната сбирка на Г. И. Арванитис. Изданието носи дългото заглавие: *Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ναοὺμ τοῦ θαυματουργοῦ, τοῦ ἐν τῷ Λιβανίσκῳ Διαβόλεως κειμένου. Νεωστὶ τυπωτεῖσα, δαπάνῃ μὲν τοῦ εὐγενεστάτου κυρίου Βρέτου Ἰωάννου Βρο⸗σια, διορθώσει δὲ τοῦ αἰδεσιμωτάτου καὶ λογιωτάτου ἐν ἱερεῦσι κυρίου κυρίου Ἰωάννου Χαλκέως τοῦ Μοσχοπολίτου... Ἐνετίεσιν* 1695. Изданието се състои от две непагинирани и 44 пагинирани страници, осмина, в шест тетрадки. Издателят, свещеникът Йоан Халкевс, от Мосхополе, е бил учител във Венеция към края на XVII и самото начало на XVIII в. Според думите на проф. Манусакас (op. c., p. 60) текстът в това неизвестно досега издание „съвпада напълно“ с текста на мосхополското издание от 1740 г. (един екземпляр от това много рядко издание в библиотеката на Сената в Атина) с изключение на някои промени, например в посвещението. Еднаквости има в типографското оформление на двете издания. На същия гръцки изследвач се пада заслугата, че откри в споменатата частна сбирка едно друго неизвестно издание, обнародвано все във Венеция вероятно в началото на XVIII в., под наслов: *Ἀκολουθεία τῶν ἁγίων καὶ ἰσαποστόλων ἑπτὰ φωστήρων τῆς Βουλγαρίας, καὶ Δαλματίας, Κυρίλλου, Μεθοδίου, Κλήμεντος, Ναούμ, Γοράσδονος* (!), *Ἀγγελαρίου καὶ Σάββα. Νῦν πρῶτον τυπωθεῖσα, συνεργείᾳ ἐπιμελείᾳ καὶ δαπάνῃ τῶν κυρίων Ἀνδρέου παπᾶ Ἰωάννου παπᾶ, καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ Νικολάαυ, καὶ Ἀναστασίου, διὰ ψυχικὴν αὐτῶν σωτηρίαν. Ἀφιερωθεῖσα τῇ αὐτῶν πατρίδι ἐχούσῃ ἀντιλείπτορας καὶ προστάτας τοὺς ῥηθέντας ἁγίους πατέρας, δι' ἄκραν αὐτῶν εὐλάβειαν. Διορθωθεῖσα δὲ ὡς ἐφικτόν, ἐξ ὧν πρότερον εἶχε σφαλμάτων, χειρογραφικῶν ὄντων τῶν πρωτοτύπων καὶ πεπαλαιομένων.* Заслужава внимание посочването на издателя, че за това издание той използувал ръкописни първообрази, които били „овехтели“, с други думи, имал е под ръка ръкописи вероятно от средновековието. Службата на светците е дадена според сведенията на проф. Манусакас (op. c., pp. 60—62) на стр. 5—40 от изданието,

Ὁ συνωνύμου λαμπόμενος πϱοφήτου
χάϱιτι, μακάϱιε,
καὶ οἰκειότητι
καὶ παϱϱησίᾳ χϱησάμενος
καὶ ζήλῳ ϑείῳ
τῷ κατ' ἐκεῖνον ἀνσφλεγόμενος,
ὕδατι βαπτίσματος
τὴν πϱὶν ἀσέβειαν
ἐγκαταβάπτισας, ὅσιε,
πυϱὶ δὲ ϑείῳ
ὕλην κακίας ἐναπεξήϱανας
ὅϑεν καὶ κόσμον
τῆς Μυσί[ας. . . . . , ...][1]
[. . . . .] πϱοσήγαγες
σὺν λοιποῖς ὁμοτϱόποις
ἱκετε΄ων τοῦ σωϑῆναι ἡμᾶς.
Ὁ μαϑητείᾳ λαμπόμενος τῇ ϑείᾳ
ὅτι σύ, μακάϱιε,
πλοῦτον ἀφέμενος
πατϱίδα, γένος καὶ ὕπαϱξιν,
πϱοσεκολλήϑης
συναποσπάμενος τοῖς ϑείοις κήϱυξι
Κυϱίλλῳ, πανόλβιε,
καὶ Μεϑοδίῳ σοφοῖς
τῆς Βουλγαϱίας οἰκήτοϱσι
τὴν μείζω τούτοις

като там (на стр. 27—31) е вмъкнато кратко житие на свети Сава, Кирило-Методиевия ученик, което започва с думите: *Οὗτος ὁ μέγας\ πατὴϱ ἡμῶν καὶ τῆς Βουλγαϱίας φωστήϱ.*. В подготвяното от мен издание на гръцките текстове, отнасящи се до Наум Охридски надявам се да мога да включа и тези паметници. В работата над установяването на текста на Наумовата служба в атинския ръкопис ми бе оказана ценна помощ от проф. Е. Фолиери от Римския университет. За манастира „Св. Наум“ при Охридското езеро вж. Ив. Гошев, Старите печати на манастира Св. Наум в Македония, Изв. на Бълг. ист. др., XVI—XVII (1939), стр. 91—108; W. Molé, Naum Sveti. Słownik star. słowiań., III. 2 (1968), pp. 356—357; срв. W. Swoboda, Naum, ibidem, p. 356. Във връзка с моето съобщение за открития в Атина ръкопис със службата и житието на Наум вж. също и бележката на проф. Ст. Романски: Македонски преглед, XI, кн. 1—2 (1938), стр. 240—241. Един превод на гръцкия текст на житието според съобщението на А. Гилфердинг вж. в статията: Житие на св. Наум Български. Църковен вестник, II, бр. 12 (1901), стр. 5—6; бр. 13, стр. 5—6. В края на атинския ръкопис (л. 74) се споменава, че ръкописът бил притежание на манастира „Св. Никола“ и се отправят проклятия към онзи, който дръзне да открадне ръкописа.

[1] Листът на това място е скъсан.

(. . . . .)[1] *πίστεως συγκροτούμενος*
σὺν τοῖς συμμύσταις
μεθ' ὧν καὶ ἤνυσας
τοὺς ἀγῶνας Χριστῷ δὲ ἐλάτρευσας.
ὅν ἱκέτευε σῶσαι
καὶ φωτίσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

Тук авторът на тези изискани по стил и език стихове възхвалява светеца за това, че бил изоставил „отечество, род и имущество“ и се присъединил към „божествените вестители, мъдрите Кирил и Методий“. Текстът е непълен поради скъсване на листа, обаче мисълта може да се долови. Както може да се види от запазения текст, общо казано, Наум бил допринесъл — заедно с другите събратя, сиреч Кирило-Методиеви ученици, за утвърждаване (?) на вярата сред „жителите на България“.

Ако на това място текстът е частично повреден и поради това се явяват някои дребни празнини в него, то по-нататък на места състоянието му е също недобро вследствие на загубата на няколко листа от ръкописа. Така първата тетрадка от ръкописа се състои от 8 листа, втората от 10, третата от 6, четвъртата от 8, петата от 8, шестата също от 8 листа и т. н. Може да се предполага, че е загубен по някой лист след л. 6', л. 8' и л. 18' от ръкописа. Изобщо по своето съдържание текстът представя различия по отношение на мосхополското издание в смисъл, че тук липсват някои стихири, които намираме в това издание, докато, обратно, ръкописният текст дава допълнителни стихири, които липсват в споменатото издание. Нещо повече — при еднакви по съдържание стихири все пак могат да се установят различни текстови различия. Същото се отнася и до славянски превод, обнародван от П. А. Лавров.

Такъв неиздаден текст следва по-нататък (л. 3):

Στιχηρὰ προεόρτια
ἦχος α'. Τῶν οὐρανῶν (ταγμάτων)
Ἡ Βηθλεὲμ εὐτρεπίζου·
ἰδοὺ γὰρ ἔρχεται
πρὸς σὲ ἡ παναγία
Θεοτόκος Μαρία
γεννῆσαι τὸν Δεσπότην·
κάθαρον οὖν
τὰς ὁδοὺς σου καὶ κόσμησον,
ὅπως διέλθῃ καὶ τέξῃ
τὸν Λυτρωτὴν
εἰς ἀνάκλησιν τοῦ γένους ἡμῶν.
Ὁ ὑπερούσιος Λόγος
τοῦ ἀοράτου Πατρὸς
ἐν μήτρᾳ τῆς Παρθένου
χωρηθεὸς σωματοῦται
δι' ἄκραν εὐσπλαγχνίαν.
Ἀγάλλου ἡ γῆ,
ἑτοιμάζου τὸ σπήλαιον·
ἐν σοὶ γὰρ ἔρχεται δεῖξαι
τοῦ παμφαοῦς

---

[1] Листът на това място е скъсан.

θείου πόκον τὸ μυστήριον.
Προεορτάσωμεν πάντες
Χριστοῦ τὴν γέννησιν,
μυστικῶς εὐφρανθῶμεν
καὶ ἁγνείᾳ τὸν βίον
κοσμήσαντες ἐν πίστει
τούτῳ φαιδρῶς
ὑπαντῆσαι σπουδάσωμεν·
ἰδοὺ τίκτεται οὗτος
πᾶσι βροτοῖς
σωτηρίαν χαριζόμενος.
Δόξα. Ἦχος δʹ.
Ἔλαμψαν τὰ καλὰ ἔργα σου
ὡς ἥλιος ἐπὶ τῆς γῆς
καὶ ἐν οὐρανῷ,
Χριστοῦ θεράπον, μακάριε·
ὀρθοδόξως γὰρ ἐκήρυξας
τῆς Μυσίας
τὴν ἀληθῆ καὶ ἀμώμητον
πίστιν Χριστοῦ·
διὸ ἱκέτευε,
Ναοὺμ παμμακάριστε,
ἐν τῇ μνήμῃ σου, θεοφόρε,
δωρηθῆναι ἡμῖν τὸ μέγα ἔλεος.

Следват няколко стихири, които се повтарят и в мосхополското издание от 1742 г. и които се отнасят до „великата вечерна“. Тук Наум отново е възхвален като просветител на българския народ, като се заявява, че той „премислял за всичко, бил наистина вярващ и разяснил [своята вяра] сред множествата на българите“: *Νοούμενος πᾶσι / πιστεύων ἣν δὴ καὶ ἐτράνωσε / Βουλγάρων ἐν τοῖς πληρώμασι* (л. 4 обр.) По-нататък съставителят на службата се моли за опрощение на греховете и за изцеление на всички онези, които „с копнеж“ се били събрали, за да почетат „светата памет“ на просветителя и с вяра били застанали при ковчега с неговите мощи, за да му се поклонят (л. 5). Това посочване ни дава пълно основание да приемем, че службата е била съставена и четена именно в манастира „Св. Наум Охридски“, гдето се съхранявали мощите на светеца. Разбира се, това заключение нито най-малко не противоречи на предположението, че текстът може да е бил съчинен именно в разположения наблизо град Охрид.

За да се даде по-пълна представа за новооткрития текст на службата, трябва да се каже още следното. Запазеният текст от службата, прекъсван тук и там поради липсата на листи от ръкописа, за което вече се спомена, се състои общо от 107 стихири, няколко от които са непълни в края или началото вследствие загубата на листове от ръкописа. Около половината от тези стихири, или по-точно казано 42, не се намират в мосхополското издание от 1742 г. Може да се допусне, че след службата, която в нашия ръкопис заема листове 25—47, ще да е имало (в неизвестния първообраз) още и други стихири, които обаче не са били преписани. Преписвачът от XVII в. ще да е имал на ръка първообраз, в който житието е било вместено в службата, обаче той е преписал само първата част на службата и самото житие, като е пропуснал последната част. За съпоставка между мосхополското издание и текста на атинския ръкопис тук давам списък на всички запазени изцяло или частично стихири, като посочвам началото или изобщо запазената част при фрагментарните текстове. Кръстният знак в началото на текста бележи стихирите, които не се намират в мосхополското издание от 1742 г.

† *Ὁ συνωνύμου λαμπόμενος..*
† *Ὁ μαθητείᾳ λαμπόμενος...*
Ἡ ἐκκλησία σκιρτῶσα...
Τῶν ἐνθέων καμάτων σου...
† *Ὑπόδειξαι, Βηθλεέμ, τὴν τοῦ Θεοῦ μητρόπολιν...*
† *Ὁ ὑπερούσιος Λόγος...*
† *Προεορτάσωμεν πάντες...*
Ἔλαμψαν τὰ καλὰ ἔργα σου.
† *Ἡσαΐα χόρευε, Λόγου Θεοῦ...*
Ποίοις μελῳδιῶν ἄνθεσιν...
Ποίοις προφητικοῖς, ἅγιε...
Πάντας τὴν σεπτὴν...
Ἀποστόλων ὁμοτρόπος γεγονὼς...
Ἀρετῶν καταγώγιον...
Τὰ Μυσῶν γένη....
Ὁ τὴν χάριν τῆς σοφίας...
† *Σπήλαιον εὐτρεπίζου...*
† *Δικαίων ψυχαὶ ἐν χειρὶ Θεοῦ...*
† *Δίκαιοι εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν....*
† *Προφητικαὶ εἴπερ οὖν τε θεῖαι φωναί...*
† *Σὲ τὴν ἁγνὴν τοῦ Δεσπούτου...*
Ναμάτων ἀνάπλεων...
Ἀκόλουθος γέγονας...
Ὁ βίος ἰσάγγελος, ἡ πολιτεία...
Ὑψώθητε ὕπερθεν τῶν θείων...
Μητέρα παρθένον σε...
Ὁ πάλαι τὴν ἄβυσσον...
Ἰδεῖν ἐμφιεμένος...
Μονάσας τῷ πνεύματι...
Ἡγήσω, μακάριε, πάντα τὸν κόσμον...
Νεκρὸν με γενόμενον...
† *Ὁ λόγῳ τείνας οὐρανὸν...*
† *Βοᾷ προφήτης ἐμφανῶς...*
† *Προείδεν ὄρος σε ποτὲ...*
† *Τόπους ἀπὸ τόπους...*
Ὄρους ὑπερβὰς τῆς φύσεως...
† *Λάκκον ἀγνωσίας εἵλκυσας...*
† *Ὄρος γραφικῶς κατάσκιον...*
Βουλγάρων κεκλήρωσαι....
Ὁ θεῖος Ναούμ.....
Υἱοὺς Ἀβραάμ...
Λαὸς ὁ καθήμενος...
Γαλήνης με πλῆσον...

Ὡς σοφὸς καὶ ἀγχίνους...
Τῶν γενεθλίων Χριστοῦ..
† *Ἰδοὺ ἀνέτειλε τὸ ἄστρον...*
† *Ὁ πάντων Κύριος...*
† *Προφήτης πνεύματι....*
Ἰδοὺ τῷ σῷ κηρύγματος...
Σοφίας ὑπερφύους...
† *Θαλάσσας ἀθεΐας...*
† *Ὁ φύσει ἀόρατος...*
Ἀπερίτρεπτος ὡς στῦλος...
Ῥητορεύων μεγαλεῖα...
Ὡς ἀπόστολος...
Νεύρωσον με, Θεομήτωρ...
† *Τοῦ εὐφραίνειν* (?) *οἶκος Βηθλεέμ...*
† *Ποιμαίνας ποίμνιον ἑαυτοῦ...*
† *Θεὸς ἀνθρώποις ὁμοιωθεὶς...*
Νέος ἀπόστολος, πάτερ...
Λῆμμα τῆς χάριτος...
Ἠγαπηκὼς Χριστόν..,
Μεταβολαῖς βιαίαις...
Κατήκοος γέγονας...
Ὡραῖοι οἱ πόδες σου..
Νεώσαντες, ὅσιε, τὴν γῆν...
Στεφάνωσον, Δέσποινα, ...
† *Ἰδοθεὶς τὰ ἴδια...*
† *Ἡ ρίζα ἐβλάστησεν ...*
† *Χειμάζει κλυδώνιον...*
(*Ὦ*) *μαθητῶν τὴν τετρακτὴν...*
Ἀπηλᾶθητε μακράν..,
Ἐκ δεινῆς ἀπαγωγῆς... - - - - - - - - - - - (lacuna)
† - - - - - - - -*εἰς φωτισὸν τῶν λαῶν διαμερίζει ἡμᾶς.*
Ὑποβολαῖς τῶν θείων διδαχῶν...
Ἅρμα Κυρίου πέφηνας...
† *Ἱερολόγιον μέλπειν σε χόρος...*
Ὑδρῶσι τοῖς ἀσκητικοῖς...
Νεκροποία τῶν λογισμῶν...
Ὁ τὰ θελήματα ...
Σωματικῶν ὑπὸ παθῶν...
† *Προφητῶν θεηγόρων...*
† *Τὰς αὐγὰς ὑποφαίνων ...*
† *Γεγονότα ληστῶν με ...*
† *Οὐρανοῦ ἐκ γαστρὸς σου..*
Ναοὺμ τὸ θεόπνευστον...
Ἀπέδραμες ἅπαντα...
Σταυρὸν ἐπὶ ὤμων σου..
† *Ὡς νόες δοξάζομεν..*
Οἱ παῖδες προέγραφον..
Ὁ λόγος ὁ πάντας ἀλογίας..
Κατέβαλες τυράννων μανίαν..
Ἀπέδρα οὔπω πόνος καὶ λύπη...
Βιαίοις κυκλοῦμεν ἀνάγκαις..

᾿Απόλετο ἀπ᾿ἐμοῦ εἰς τέλος..
† *᾿Ιδοὺ ἡ πάντων ἦλθεν...*
† *Χριστοῦ ποιμένες..*
† *Σαρκὶ σπαργάνοις...*
† *Παστὰς καὶ θρόνος..*
᾿Αξιοχρέως τιμᾷ σου..
Ρώμη κατεῖδε τὸν δρόμον..
Χοροστασίαι πατέρων...
῾Ιερωτέραν εἰδότες...
Παρανομούντων ἀνθρώπων...
Στῶμεν, ἀδελφοι, ἐν οἴκῳ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἐν αὐλαῖς αὐτοῦ, καὶ
τούτου δοξάζομεν τὰ μεγαλεῖα καὶ τὰ - - - - - - - - - - - - - - (lacuna).

Различието между атинския текст и мосхополското издание засяга обаче не само наличието или отсъствието на отделни стихири. Както вече бе посочено, различия съществуват и в четенията на тези стихири, които са общи между двата паметника. Взимайки под внимание по-голямата старинност на преписа в атинския ръкопис, възниква въпросът, дали предлаганите от него четения не са по-правилни в сравнение с четенията на мосхополското издание. Различието между двата текста засяга найсетне и разположението на самите стихири вътре в богослужбата.

Втората част от атинския ръкопис (л. 25—47) съдържа житието на Наум Охридски. Текстът носи наслов: *Διήγησις μερικὴ τοῦ βίου καὶ πολιτείας τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ναούμ*, с начало: *Καὶ Δανιὴλ ἐκεῖνος, ὁ κληθεὶς ἀξίως ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν, ἐπὶ τῆς ἀλλοδαπῆς προσευχόμενος καί τι πρὸς τῶν φθονούντων παγιδευόμενος, πρὸς τὴν ἐνεγκαμένην ἐπιστρεφόμενος...* Няколко кратки бележки върху този житиен текст се налагат. Преди всичко, въпреки че текстът е написан с твърде неправилно правописание, явно е от неговия стил и език, че това не е произведение на XVII в., откогато произхожда ръкописът, а от средновековието и представя несъмнено творба, съставена от много добър книжовник. Самото начало на житието: „Също и Даниил, справедливо назован мъж на въжделенията“ (срв. Даниил, X, 11, VI, 10 сл.), заслужава внимание. Както при първото Наумово житие на старобългарски език, получава се впечатление, че непознатият съставител на гръцкото житие ни предлага един текст, който представя естествено продължение на друг житиен текст — по всяка вероятност именно на Климентово житие. Съпоставката на новото Наумово житие с познатите жития на български, както и с издаденото в Мосхополе гръцко житие, показва редица различия в полза на нашия текст. На първо място трябва да се отбележи разликата в размера на тези текстове: житието в мосхополското издание и съответно в славянския превод е сравнително много по-кратко, отколкото житието в атинския ръкопис. Съпоставката на двата гръцки текста показва, от друга страна, големи различия, въпреки че известни места се повтарят в единия и в другия текст. Може да се предполага, че съставителят на мосхополското житие ще да е използувал твърде свободно първообраз на това житие, който е бил много близък до преписа в атинския ръкопис: направени са били значителни съкращения и изменения в него, понякога напълно произволни. Първоначалният житиен текст е бил „опростен“, като е загубил вследствие на това онази висока литературна форма, която притежава в атинския препис и която ни дава достатъчно основание да го припишем на даровит книжовник от средновековието. Предлагайки нови четения, атинският препис позволява, от друга страна, да се оправят редица четения в москополското издание като например упоменанието „Диавиа“, което бе създало толкова много затруднения на учените и частно на проф. В. Н. Златарски.

Въпросът за авторството на това произведение е свързан с решението на редица допълнителни питания, преди всичко това за еднаквости или различия наспроти творенията на такива големи църковни писатели, представители на Охридската архиепископия от XIII в., като Димитрий Хоматиан и Константин Кавасила.[1] Несъмнено е обаче, че това произведение на агиографската книжнина трябва да се отдаде именно на един от тези двама споменати автори, така тясно свързани с Охрид и чрез това с манастира на св. Наум Охридски. По-малко вероятно изглежда предположението, че житието ще да е било писано от някой друг охридски архиепископ. Връзката на този житиен текст със съставените от Константин Кавасила канони вече подсказва достатъчно в каква насока с най-голяма правдоподобност трябва да дирим автора на житието.

Житието се отличава със своята художественост, поради което действителните исторически податки в него за живота и дейността на Наум съставят второстепенен елемент. Авторът на житието се е старал да напише по-скоро художествено произведение, а не суха биография на светеца. Където той решава да съобщи конкретни данни, те са по-скоро загатнати, а не предадени направо и открито. При всички преценки, които могат да се дадат за този паметник като исторически извор за живота на Наум Охридски, той остава преди всичко несъмнено свидетелство за голямата почит към този просветител дори сред представителите на висшето гръцко духовенство от късното средновековие.

Текстът на житието е предаден в атинския ръкопис твърде зле — с лош правопис, което издава недостатъчно познаване на гръцкия език. Многобройните правописни грешки, с които той изобилствува, затрудняват точното възстановяване на първообраза, но едно с това говорят за негръцка национална принадлежност на преписвача или най-малкото за незадоволителната му образованост. Зад неправилно и дори някъде погрешно предадените правописно форми не е трудно обаче да се доловят изящният език и стил на първообраза. Тук и там в изложението са вмъкнати цитати от Писанието, от Стария и Новия завет, без обаче да се злоупотребява с тях. Другаде авторът си служи с прости загатвания за места от Писанието, което предполага, че той писал за начетени четци и слушатели, които са познавали добре книгите на Завета. Като основа авторът на житието използувал, както личи, добри първоизвори за живота на основоположниците на славянската писменост и на техните първи ученици — Климент и Наум. Поради това сравнително оскъдните конкретни данни са точни и само потвърждават, а някъде добре допълват другите наши известия. Така от неговите думи трябва да заключим, че Наум станал ученик на Константин-Кирил и на Методий още отрано, а не едва през късния период, например по времето на архиепископ Методий.

---

[1] Относно стихирите за Наум Охридски на Димитрий Хоматиан и Константин Кавасила вж. Снегаров, История, I, стр. 279, гдето са изказани някои интересни наблюдения.

Изрично е изтъкнато обстоятелството, че Кирил и Методий са действували „в земята на българите". Добавя се по-нататък, че Наум е понесъл страдания и гонения заедно със своите учители, като се загатва несъмнено главно за гоненията след смъртта на архиепископ Методий. Житиеписецът говори за създаване на азбука за български език и за извършен превод на Писанието на този език: изнамерената азбука била предназначена „за езика на българите" и на него били преведени книгите на Стария и Новия Завет, за да бъдат предадени на „българските чада". Без да споменава за поканата от страна на папа Николай I, житиеписецът говори само за папа Адриан I и неговото отношение към Кирил и Методий. По този повод още веднъж е изтъкнато, че преводът на Писанието е бил направен от гръцки език на български, като новосъздадените книги са били дадени на „българската младеж", да се учи на тях. Ако и авторът на житието, доколкото може да се съди, да не е имал точна представа за последните дни на архиепископ Методий, той все пак говори за завръщането на Кирило-Методиевите ученици „в България", като заявява, че тук те били приети „боголюбиво и велелепно" от „тогавашния княз на българите" Борис-Михаил, възхваляван за неговия благочестив живот. Доста обстойно житиеписецът разказва за дейността на Климент и Наум, като добавя, че Климент пребивавал повече в Охрид, а Наум „отвъд езерото Девол". В последната част на житието Климент и Наум са споменати заедно като сратници в просветителната работа. Житието завършва с възторжена молитва към светеца.

Както се вижда от този сбит преглед, службата и житието на Наум Охридски, запазени в атинския ръкопис, представят особено голям интерес като книжовни произведения и като исторически извори. Те наистина заслужават пълно издание в съпоставка с другите подобни текстове на гръцки и български език, каквото, надявам се, ще мога наскоро да обнародвам.

РАЗПРОСТРАНЕНИЕ И СЕГАШНО МЕСТОНАХОЖДЕНИЕ НА АЗБУЧНАТА МОЛИТВА[1]

КУЙО М. КУЕВ

Появила се най-напред в Североизточна България — в Преслав — като съставна част на Учителното евангелие от Константин Преславски, Азбучната молитва минава след това границите на своята родина и се шири в други краища, където се развива славянска писменост. Кога и как обаче е изнесено това произведение за пръв път от пределите на България, са въпроси, на които при сегашното състояние на науката не може да се отговори с положителност по липса на каквито и да са конкретни данни. Тук може да се борави само с предположения в рамките на известни исторически факти.

Обстоятелството, че най-старият засега препис от Азбучната молитва — Синодалният — е поместен в ръкопис от XII в.,[2] и то от руски произход, показва, че тя е била твърде рано позната в Русия. От друга страна, фактът, че в този паметник има следи от българизми и че в началото му е нарисуван образът на българския владетел княз Борис върху златно поле под арка с надпис ст҃ъı Борисъ (л. 1), свидетелствува за много тясна зависимост на ръкописа от българския оригинал. Когато Учителното евангелие бива намерено от Ундолски в Синодалната библиотека,[1] московският славист проф. О. Бодянски пише в писмото си до Шафарик от 31 август 1847 г. следното: „Вероятно, список наш сделан был с первообраза болгарского без малейшого изменения, кроме опущения всюду систематического носового ѫ и ѭ, что указывает на то обстоятельство, что писец был русский.“[2]

---

[1] Предлаганата тук статия е част от специално изследване и издание на Азбучната молитва по всички преписи.

[2] Синодалният препис от Учителното евангелие на Константин Преславски е от края на XII в., 1^0, в две колони, едър устав, руска редакция със следи от българизми. Съдържа 264 пергаментни листа. По листата отдолу има приписка, от която се вижда, че някога ръкописът е бил собственост на руския патриарх Никон (1605—1681) и че през 7169 (7169—5508=1661) той го е подарил на Воскресенския манастир (около 60 км западно от Москва, край гр. Воскресенск, сега Истра). След това ръкописът попада в Синодалната библиотека. До 40-те години на миналия век ръкописът не е познат на учените. Пръв попада на тази находка Ундолски. През 1859 г. ръкописът бива описан от Ал. Горски и К. Невоструев във втората част от втория том на тяхното описание на Синодалната библиотека, стр. 409—434. От този момент той става не един път предмет на внимание. През 1920 г. заедно с останалите ръкописи от Синодалната библиотека Учителното евангелие бива пренесено в Историческия музей в Москва, гдето и сега се пази (Син. 262).

То съдържа: образа на княз Борис, Пролог о х҃ѣ (Азбучната молитва и предисловие в проза), беседи (51), Черковно сказание, Историкии (хронологическата таблица от сътворението на света до 894 г.). Като цялост ръкописът досега не е издаден.

Изказаната преди толкова време мисъл от Бодянски и днес е в сила и няма никакви основания тя да бъде отхвърлена. Ако между българския оригинал и Синодалния препис имаше някакъв посредник, то бихме очаквали все пак по-съществени отклонения, по-голяма разлика, както това обикновено става в подобни случаи.

Но тук възниква въпросът: кога и при какви обстоятелства е било пренесено Учителното евангелие от пределите на България в Русия?

Известно е, че книги от нашите земи биват изнесени в Русия още по времето на Светославовите походи в България (968, 969—972 г.) — например Първи Симеонов сборник,[3] който после на руска почва се преписва с известни промени. При това положение възможно е и Константиновият труд, намиращ се по онова време също в Преслав, да е споделил съдбата на Симеоновия сборник, т. е. и той да е взет от българската столица и отнесен от Светославовите войски в Русия. Тази мисъл, колкото и вероятна да изглежда, все пак не е единственото възможно разрешение на въпроса. Тук има известни обстоятелства, които насочват вниманието и в по-друга посока. Имам пред вид наличието на двата южнославянски преписа от Константиновото Учително евангелие от по-късно време — Дечански (Гилфердингов) препис от 1286 г., сръбска редакция,[4] и Виенски (Хилендарски) от началото на XIV в., сръбска редакция.[5] За отбелязване е, че тези преписи по своя състав значително се отличават от Синодалния, който, както се каза, ще да е копие от оригинала. Следователно те се отличават и от първообраза. А знае се, че по правило различията се засилват при неколкократното преписване. Така че тук трябва да се предположи съществуването на преписи-посредници, с които днес науката не разполага. А времето от 894 г.,[1] т. е. от рождената дата на Константиновото евангелие до Светославовия поход, все пак е кратко, за да се появят преписите-посредници, от които са направени Дечанският и Виенският.

---

[1] Вукол Михайлович Ундолски (1815—1864) е руски библиограф, събирач на ръкописи и изследвач на старославянската книжнина. Завършил курса на Московската духовна академия през 1840 г., той получава разрешение да работи в ръкописната сбирка в Троицко-Сергиевата лавра, гдето попада на ръкопис от XII в., в който са поместени Климентови съчинения. Така че Ундолски именно открива Климент Охридски като книжовник. После нему бива възложено да събере и издаде Климентовите съчинения. Във връзка с това той се рови из старите ръкописи и през 1846 г. попада в Синодалната библиотека (той се залавя и да опише ръкописите; изготвя „Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки“; описанието е написано през 1846—1847 г., но остава в ръкопис) на Учителното евангелие от Константин Преславски. На 31 юни 1846 г. Ундолски чете доклад за своята находка в Общество истории и древностей российских в Москва. Статията на Ундолски за Константин Преславски остава в ръкопис, който сега се пази в ГБЛ, Москва (ф. 310, № 1395).

[2] V. A. Francev, Korespondence P. I. Šafařika, č. I. Praha, 1927, стр. 117. За особеностите на Синодалния препис вж. и Ал. Горский и К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, II, 2, Москва, 1859, стр. 409—435 (№ 163).

[3] П. Динеков, Стара българска литература, София, 1950, стр. 102.

[4] Ръкописът е намерен в Дечанския манастир (Сърбия) от руския историк, тогава руски консул от 1853 г. в Босна и Херцеговина, Александър Гилфердинг. След това той го отнася като своя собственост в Русия и по-късно го предава в Публичната библиотека в Петроград заедно с останалите ръкописи, гдето и сега се пази (Гильф. 32).

[5] А. В. Михайлов, К вопросу об Учительном евангелии Константина, епископа Болгарского. Древности. Труды Славянской комиссии Московского археологическото общества, I, Москва, 1895. Сега този препис се намира във Виенската национална библиотека.

При тези съображения ще трябва да се приеме, че Учителното евангелие е изнесено от България вероятно по-късно. Затова като terminus a quo можем да смятаме началото на XI в., а като terminus ad quem — средата на XII в.; период, през който също имаме емиграция на книги от България в Русия. Това е т. нар. първо южнославянско влияние върху руската книжнина.[2]

И тъй най-късно към края на XII в. Константиновото Учително евангелие вече е на руска земя и тук то бива преписано от книжовник русин. И този именно препис, наречен Синодален (защото е намерен и се е пазел в Синодалната библиотека в Москва), засега е най-старият препис от Учителното евангелие. Въз основа на него ние правим заключения за първоначалния състав на Константиновия труд.

Трябва обаче да се отбележи, че на руска почва Константиновото Учително евангелие като цялост не може да се похвали с някакъв по-специален успех, какъвто получават произведенията на други някои старобългарски книжовници, например Храбър, Климент, Йоан Екзарх. Макар и твърде рано проникнало в руските предели, все пак то остава в сянка и не се ползува с известност. Доказателство за това е наличието само на един руски препис от този труд — Синодалният.

На какво се дължи това обстоятелство; дали то е случайност, или пък има своите по-дълбоки причини?

Причините за това явление се коренят преди всичко в характера на самото Учително евангелие. А то, както се знае, е приспособено към среда с твърде елементарни християнски понятия и представи; то задоволява нуждите на нашия народ от черковна проповед през началния етап от развитието на новия християнски живот в България. Поместените в него проповеди, принадлежащи към т. нар. беседи (поучителни, разяснителни), се отличават със своята простота и безизкуственост.[3] Тяхното главно съдържание се състои в изяснението на един или друг текст от Евангелието. Този характер на своя проповеднически сборник Константин сам подчертава с думите: нє хытростїю вышнѧѧ (чети: внѣшнїѧ) прємоудрости и ни съвѧзаниємь вѣтиискъмь. ни плотоньскыими словєси сложилъ словєса свои. нъ вышнии прємоудрости помольшє сѧ.[4]

---

[1] Юрд. Трифонов, Кога са писани Учителното евангелие на епископа Константина и беседата на Козма Пресвитера, СпБАН, кн. 58 (1939), стр. 1 и сл.; А. В. Михайлов, К вопросу о времени происхождения Учительного евангелия Константина Болгарского, Slavia, VII, Praha, 1928, стр. 284—297.

[2] Ив. Снегаров, Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X—XV в.), София, 1950; Б. Ст. Ангелов, К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей, Труды Отдела древнерусской литературы, XIV, Москва—Ленинград, 1958, стр. 132—138; В. Мошин, О периодизации русско-болгарских литературных связей X—XV в., в Труды ОДРЛ, т. XIX (1963).

[3] Еп. Антоний, Из истории христианской проповеди. Очерки и исследования, Спб, 1892, стр. 158—159; Т. п. Тодоров, Епископ Константин Преславски като проповедник, ГСУ, Бог. фак., т. XXVI (1949); Е. Георгиев, Разцветът на българската литература в IX—X в., София, 1952, стр. 161 и сл.

[4] Ал. Горский-К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, II, 2, стр. 426.

От друга страна, Константиновото Учително евангелие съдържа беседи (51) само за неделните дни през годината, подредени по богослужебния ред. Но ако такъв един проповеднически сборник е задоволявал нуждите в началния етап на християнството у нас, то за по-късно време, когато черковният живот значително е развит, той се оказва вече недостатъчен. Недостатъчен е не само в количествено отношение, но и в качествено. Недостатъчен е, защото положението в Русия от XII—XIII в. нататък е съвсем различно от положението в България от края на IX в., когато се явява Учителното евангелие: богослужебният ритуал вече е силно развит, появили са се нови празници, явяват се руски светци, културното равнище е по-високо, настанала е значителна промяна в литературно-естетическите вкусове и т. н. и т. н. При това положение и от черковното ораторско изкуство се изисква нещо повече. Беседата като вид проповед вече не задоволява изискванията. Проповедта сега носи характера на тържественото слово, на витиеватия стил, на повишения патос. Затова не Константиновите беседи ще се преписват, а словата на Теодосий Печерски (XI в.) и Кирил Туровски (XII в.), които се отличават с богато въображение и одушевление, съединено с тържествено-радостно настроение, и в които красноречието преобладава над поучението. Те бележат значително по-висш етап в историята на славянското черковно ораторско изкуство.[1]

Освен това погрешно е да се смята, че през онова време родната проповедническа книжнина ще задоволи нуждите на черквата и ще пресече пътя на проникването на византийски творби. Както у нас и в Сърбия, така и в Русия произведенията на видни византийски проповедници, като Йоан Златоуст, Григорий Богослов, Василий Велики, Йоан Дамаскин и др., намират широк прием през цялото средновековие и се ползуват с голям авторитет. Освен това през XIV—XV в. на руски бива преведено Учителното евангелие от цариградския патриарх Филотей (XIV в.), което съдържа проповеди не само за неделните дни, но и други 25 поучения за важни годишни празници и за светци.[2] Характерът на поместените в него проповеди също е по-друг — той е рожба на един по-изтънчен вече вкус, свидетелствува за развит християнски живот, отразява и задоволява нуждите на по-издигната в културно отношение християнска среда Затова и Филотеевото евангелие като сборник с проповеди бързо измества Константиновото и се преписва по-често; по-късно се и печата. На руска почва се явяват и други учителни евангелия, започвайки от XV в. нататък,[3] които са приспособени също към новите условия. Между тях е и Тълковното евангелие на Теофилакт Охридски.

Най-сетне Константиновото Учително евангелие преживява на руска почва и друга съдба — то започва да се разпада на съставните си части. Беседите, както се каза, от XII—XIII в. нататък не задоволяват вече руския книжовник и слушател, отишъл в своето религиозно-нравствено израстване значително напред. Затова те не биват и така широко преписвани и използувани през по-късните векове в Русия: срещаме ги в Тържественик от XVI в.,[1] в „Учително евангелие от XVI в.,[2] в „Златоуст“ от XVII в.[3] — всички от Соловецкия манастир. Изобщо те се губят сред богатата тогавашна руска проповедническа книжнина.

---

[1] Труды Отдела древнерусской литературы, XI, Москва—Ленинград, 1955, стр. 342—367.

[2] Ал. Горский и К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, II, 2, стр. 657—669; Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии, ч. I, Казань, 1881, стр. 695—696.

[3] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. I, Москва, 1878, стр. 80 и сл.; Описание рукописей Соловецкого монастыря, I, стр. 695 и сл.

Не по-добра е съдбата на „Сказание черковное“, преписвано на цариградския патриарх Герман. Тази статия е позната освен в Синодалния препис още по един руски препис в Кормчая от 1493 г. от Соловецката библиотека.[4] Това Сказание, появило се през VIII в. на византийска почва, после преведено и малко допълнено от нашия книжовник, отразява нещата през VIII—IX в., което обаче през по-късните векове се оказва незадоволяващо. Затова и не се ползува с популярност. Подобно е положението и с Историкиите.[5] На фона на богатата руска историографска книжнина, започнала да се развива още от XII в., този хронологически Константинов труд изглежда нещо незначително, бледо. Затова от него няма и друг препис.

По-друго обаче е положението с Азбучната молитва. Появила се на руска почва като съставна част на Учителното евангелие в края на XII в., Азбучната молитва също не се ползува дълго време с благоволението на руския книжовник. Трябваше да минат около 300 години след появата на първия препис — Синодалния, — за да се появи нов препис — Псковски (Румянцов) от 1494 г., — и при това като отделна вече творба, откъсната от останалите части на Учителното евангелие. Псковският препис от 1494 г. слага началото на една сравнително богата традиция да се преписва Азбучната молитва като отделна творба и да се използува за определени цели.

* * *

На какво се дължи този интерес към Азбучната молитва от XV в. нататък и защо той се появява именно на руска почва; дали това е случайно явление, или то има по-дълбоки корени?

Докато в края на XIV в. и началото на XV в. върху южнославянските литератури — българската и сръбската — се нанася силен удар от турското нашествие, то развитието на руската книжнина през тази епоха върви напред без каквито и да е пречки. Обратното, това развитие се подсилва не само от местните условия, но и от благотворните сокове на т. нар. второ южнославянско влияние.[6] И една от характерните черти на това развитие е тази, че от XV в. нататък се забелязва значително засилване на общоруската летописна мисъл.[7] Във връзка с това се засилва и интересът към въпросите около началото и появата на славянската писменост.[1] Затова и разказът за изобретението на славянската азбука се шири сега в Русия все повече и повече — срещаме го в хронографи, палеи, сборници и т. н.; затова и Храбровото сказание „За буквите“ започва сега да се преписва твърде често.[2]

---

[1] Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии, ч. I, Казань, 1881, стр. 635—636 (2 и 47 Константиново поучение).

[2] Пак там, стр. 702 (за Пасха, л. 4 в Син. препис).

[3] Пак там, стр. 601 (45 слово).

[4] Пак там, ч. II, Казань, 1885, стр. 11.

[5] В. Н. Златарски, Най-старият исторически труд в старобългарската книжнина СпБАН, кн. 27, София, 1923, стр. 132—182.

[6] Д. С. Лихачев, Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния, Москва, 1958.

[7] Я. С. Лурье, Из истории русского летописания XV века, Труды Отдела древнерусской литературы, т. XV, Москва—Ленинград 1955, стр. 156—186.

И този именно интерес към началото на славянската писменост насочва вниманието на руския книжовник и към Азбучната молитва, която по съдържание има тясно отношение към въпроса. Преписвайки разказа за началото на славянската писменост, руският книжовник[3] преписва и Азбучната молитва като поетическа илюстрация на казаното в историческите сведения. Потвърждение на тази мисъл е обстоятелството, че Азбучната молитва се среща в ръкописите твърде често в контекст именно с разказа за началото на славянската писменост: препис в Хронограф от 1494 г., Креховски препис, Попконстантинов препис от 1518 г., препис от сбирката на П. П. Вяземски, Архангелски препис, препис в Хронограф № 456 от Румянцовата сбирка, Уваров препис № 16, Уваров препис № 859, Първи Богданов препис, Втори Богданов препис. Тук е мястото да се спомене и това, че има случаи (Волоколамски препис 551, Волоколамски препис 573, Уваров 16), когато молитвата е в по-близко или по-далечно съседство с Храбровото сказание. В шест случая тя запазва първоначалното си местонахождение и обкръжение, т. е. представлява съставна част на Прологъ о хѣ: Синодален препис, Троицки, двата преписа от Соловецкия манастир, Уваров 55, препис от ОЛДП. Останалите преписи попадат в различно обкръжение.

Откъснала се веднъж от Учителното евангелие, по-нататък Азбучната молитва се помества вече в ръкописи с различно съдържание, тъй като на нея руският книжовник започва да гледа като на самостоятелно произведение. И действително, що се отнася до ръкописите, в които е поместено това произведение, те имат различен характер:

1. В Учително евангелие — 5 преписа: Синодален, Троицки, Соловецки 157, Соловецки 158, Уваров 55.
2. В сборници с различно съдържание — 9 преписа: Волоколамски 573, Воскресенски, Кирилобелозерски, Уваров 778, Уваров 859, двата преписа от сбирката на П. Д. Богданов, препис от сбирката на ОИДР, препис от сбирката на ОЛДП.
3. В Хронографи — 3 преписа: Псковски (Румянцов) препис от 1494 г., Уваров 16, Румянцов препис 456.
4. В Палея — 3 преписа: Креховски, Попконстантинов препис от 1518 г., Волоколамски 551.
5. В Паренесис от Ефрем Сирин — 1 препис: Новгородски (Софийски).
6. В Псалтир с тълкование — 1 препис: Архангелски.
7. В Канони — 1 препис: от сбирката на В. М. Ундолски.
8. В неизвестен ръкопис — 1 препис: от сбирката на П. П. Вяземски.

---

[1] Н. К. Никольский, К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу, Известия по русскому языку и словестности, т. I, Ленинград, 1928, стр. 400.

[2] К. М. Куев, Черноризец Храбър, София, 1967, стр. 164 и сл.

[3] Всички преписи, които са ми известни, са от руски произход и сега се намират на съветска територия. Но има данни, че препис от молитвата е имало и в сръбски ръкопис — празничен миней от XIV в., сръбска редакция с българизми, от Народната библиотека в Белград. Обаче ръкописът е изгорял през април 1941 г. Вж. Св. Матић, Опис рукописа Народне библиотеке, Београд, 1952, стр. 239, бр. 135 (293).

Като самостоятелно произведение, откъснало се от своето първоначално окръжèние, на руска почва Азбучната молитва се преписва цели три века — от края на XV до XVII в. включително. Подредени преписите пък по векове, получава се следната картина:

XII в. — 1 препис: Синодален.
XV в. — 2 преписа: Уваров 55, Псковски (Румянцов) от 1494 г.
XV—XVI в. — 2 преписа: Крековски, Воскресенски.
XVI в. — 11 преписа: Попконстантинов препис от 1518 г., Архангелски, Новгородски, Волоколамски 573, Соловецки 157, Соловецки 158, Троицки, Волоколамски 551, Кирилобелозерски препис, от сбирката на Вяземски, препис от сбирката на Общество истории и древностей российских в Москва (ОИДР).
XVII в. — 8 преписа: Уваров 16, Уваров 778, Уваров 857, Първи Богданов, Втори Богданов, препис от сбирката на В. М. Ундолски, препис от сбирката на Румянцов 456, от сбирката на ОЛДП.

Както се вижда, най-много преписи има от XVI в., а след това идва XVII в. Ако появата на преписите от XV—XVI в. може да се обясни с общия интерес по онова време към началото на славянската писменост и личността на Кирил, то появата на преписите от XVII в. е продиктувана и от друг един фактор — от появата и засилването на старообрядчеството като мощно движение в Русия. А интересът у старообрядците към старината, към началния период от развитието на славянската писменост е силно развит.[1] И някои от преписите произхождат действително от краища, където старообрядчеството се шири надлъж и шир и е пуснало дълбоки корени: двата преписа от сбирката на П. Д. Богданов произхождат от Олонецко-Архангелските предели; Архангелският препис произхожда от Архангелската област.

Появили се в едни или други краища на руската земя, с течение на времето отделните преписи напускат родните си предели и скитат от едно място на друго. Особено силно разместване на старославянските ръкописи в Русия става през XIX в. От една страна, сега отделни лица купуват и образуват частни сбирки (граф Румянцов, В. М. Ундолски, Ив. Н. Царски, граф А. С. Уваров, А. И. Хлудов, Е. В. Барсов и др.), а, от друга страна, става съсредоточаване на ръкописи в по-централни книгохранилища (Публичната библиотека в Петроград, Петроградската духовна академия, Троицко-Сергиевата лавра и Московската духовна академия в Сергиев Посад, Историческия музей в Москва, Киевската духовна академия, Публичната библиотека във Вилно и др.).

Този процес на съсредоточаване на ръкописи в по-централни книгохранилища продължава и след Октомврийската революция, когато ръкописното наследство се обявява за национално богатство. Съсредоточаването сега става главно в три града: Ленинград, Москва и Киев. В Ленинград се съсредоточават ръкописите предимно от северните руски предели. Главните книгохранилища тук са Публичната библиотека „Салтыков-Щедрин“ (ГПБ) и библиотеката при Академията на науките (БАН).

---

[1] К. М. Куев, Черноризец Храбър, стр. 181—182.

Публичната библиотека прибира следните големи и прочути ръкописни сбирки: всички ръкописи от Петроградската духовна академия (Софийската библиотека, Кирилобелозерската сбирка, Александроневската сбирка), ръкописите на Соловецкия манастир, намиращи се от 1855 г. в Казанската духовна академия, ръкописите от Ермитажа, от Общество любителей древней письменности. В библиотеката на Академията на науките (БАН) постъпват ръкописите от някогашната Археографическа комисия, някои ръкописи от Архангелск и др. Освен това при Пушкинския дом (Институт за руска литература) при АН се образува през 1950 г. нова сбирка от ръкописи, събрани главно от най-северните руски предели в резултат на редица експедиции.

В Москва се съсредоточават ръкописите главно от средните руски краища. През 1925 г. бившият Румянцов музей се превръща в Национална библиотека „Ленин“, която малко по-късно става собственица на големите и ценни ръкописни сбирки от Троицко-Сергиевата лавра, от Московската духовна академия и Общество истории и древностей российских при Московском университете и др. Ленинската библиотека става едно от най-големите книгохранилища на стари ръкописи в СССР. Старият пък Руски исторически музей се преименува на Държавен исторически музей (ГИМ), в чиято библиотека постъпват ръкописите от Синодалната сбирка, частните събрания на Уваров, Барсов, Хлудов и много други. С ценни ръкописни сбирки се обогатява сега и Централният държавен архив за древни актове (ЦГАДА): от Московската синодална типография, Ф. Ф. Мазурин, сбирката на княз Мих. А. Оболенски, от Главния архив при Министерството на външните работи.

Съсредоточаването на стари ръкописи в Киев става в две книгохранилища: в библиотеката при Академията на науките (по-рано се наричаше Публична библиотека, а сега Централна научна библиотека при Украиската академия на науките, ЦНБ УАН) и в библиотеката при Института за литература при Академията на науките. В ЦНБ се съхраняват ръкописите от бившата Киевска духовна академия, от Михайловския манастир, от Мелецкия манастир, от Киевския Софийски събор, от Видубицкия манастир, от Нежинския Историко-филологически институт и др. В Института за литература е сбирката на Иван Франко и др.

При това именно преместване на ръкописите от едно място на друго променя се местонахождението и на някои преписи от Азбучната молитва. Днес всички познати преписи от това произведение се намират в два града и в четири книгохранилища: Ленинград (Публична библиотека и библиотеката при Академията на науките) и в Москва (Ленинската библиотека и Историческия музей).

Москва: 1. Библиотека „Ленин“: Псковски (Румянцов) препис от 1494 г., Волоколамски 573, Псковски (Попконстантинов) от 1518 г., Троицки, Волоколамски 551, от сбирката на В. М. Ундолски, препис от ОИДР, препис в Хронограф от XVII в. (=8 броя). — 2. Исторически музей (ГИМ): Синодален препис, Воскресенски, четири преписа от сбирката на Уваров (=6 броя). Всичко в Москва 14 преписа.

Ленинград: 1. Публична библиотека „Салтыков-Щедрин“: Новгородски препис, от сбирката на ОЛДП, от сбирката на П. П. Вяземски, двата Соловецки преписа, Кирилобелозерски, двата преписа от сбирката на

П. Богданов (=8 преписа). — 2. Библиотека при Академия на науките: Архангелски препис. Всичко в Ленинград 9 преписа.

Неизвестно е местонахождението на Креховския препис. Има вероятност да е в Лвов.

* * *

По-долу обнародвам следните седем преписа: Волоколамски препис № 551, Соловецки препис № 158, Попконстантинов препис от 1518 г., Троицки препис, Вяземски препис, препис от ОЛДП, Кирилобелозерски препис. Всички тези преписи се обнародват тук за пръв път. При транскрибирането правя следните промени: подреждам редовете в стихове и пиша началната буква на всеки стих с главна буква. Всички други особености (езикови, правописни, палеографски) запазвам. Така дадени, текстовете ще могат да служат както на литературните историци, така и на езиковедите, и на палеографите.

1. Волоколамски препис № 551. Преписът е поместен в Палеа от XVI в. с известни прибавки, съдържаща 329 листа 4°, полуустав и скоропис, руска редакция. Някога ръкописът е бил собственост на Нифонт Крутицки от Волоколамския манастир. След това той го подарява на манастира. И до средата на XIX в. е собственост на Волоколамския манастир. През 1859 г., по искане на проф. Ал. Горски, ръкописът заедно с други манастирски ръкописи бива пренесен в библиотеката на Московската дуковна академия в Сергиев Посад (сега гр. Загорск, северно от Москва) и после описан от йером. Йосиф, Опис рукописей перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. Москва 1882, стр. 195—196, № 173 (551). След Октомврийската революция Волоколамската сбирка заедно с останалите ръкописи от Духовната академия бива пренесена в Ленинската библиотека в Москва, гдето и сега се пази като самостоятелна единица (фонд 113). Тук въпросният ръкопис се пази под сигнатура: ф. 113, № 551.

Каза се, че към Палеята са прибавени и други творби. Така например на л. 300—301 е поместено Храбровото сказание,[1] а след това имаме тълковни молитви, приписвани на Константин-Кирил. Между тях е и Азбучната молитва, л. 303—303^б, която е без специално заглавие. Както в редица други преписи, така и тук всеки стих е номериран; всеки стих завършва с точка; началната буква на всеки стих е киноварна. Така че началото и краят на стиховете са ясно очертани.

Когато руският археограф Павел Мих. Строев посещава Волоколамския манастир (1817—1820), той преписва текста на Азбучната молитва и го предава на граф Румянцов за неговата сбирка. Вж. Ал. Востоков, Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музеума. Спб. 1842, стр. 39, т. 18. Преписвачът е запазил особеностите на оригинала с изключение на титлите и съкращенията, които е развързал. Днес този препис се пази в Румянцовата сбирка, съхранявана в Ленинската библиотека в Москва (ф. 256, № XXXIV[2]).

---

[1] К. М. Куев, Черноризец Храбър, стр. 221—223.

[2] Под този номер се намират 23 „выписки“ на 69 листа из различни ръкописи от Волоколамския манастир. Такива „выписки“ се намират в сбирката на Румянцов и от други книгохранилища. Когато не е могъл да се сдобие с някой ценен ръкопис, той поръчвал да му го препишат.

Досега Волоколамският препис № 551 е познат в науката само библиографски.

л. 303 а Ӑзъ словоⷨ симъ млⷭ҇ю бг҇ꙋ.
б Б҇е всеꙗ твари зижителю.
в Видимыꙗ̓ и̓ невидимыꙗ.
г Гн҇ꙗ дх҇а посли живꙋщаго.
д Да вдохнеⷮ въ срⷣце моеⷨ слово.
є Є̆же бꙋдеⷮ на ꙋспѣⷯ всѣхъ.
ж Живꙋщиⷨ в заповѣдеⷯ твоиⷯ.
ѕ Ѕило бо сꙋⷮ ꙋспѣшниⷦ҇ жизнї.
и Йже и̓щеⷮ еѵⷢ҇лїскаꙗ̆ словеса.
ї Ї лѣтиⷮ бо ни҇ѣ словеⷩ҇ско племѧ̓.
к Къ вознесенїю ѡ̆братишаⷭ҇ в̕си.
л Люⷣеꙵ твоꙵ нарещиⷭ҇ хотꙗще.
л. 303б м Мⷭ҇ати твоеа̓ бже просѧⷮ ѕило.
н Но мнѣ ни҇ѣ пространно слово даи же.
о О̆ч҇е и с҇не, и̓ всестьи дш҇е.
п Просѧщемꙋ пищꙋ оу тебе.
р Роуцѣ свои выспро воздѣю прⷭ҇но.
с Си́лоу приѧти и̓ мⷣрость ѿ тебе.
оу Оупостас же всю цѣлиши.
ф Фара̓онѧ мѧ злѡбы и̓збави.
т Ты бо даеши достоин҇ымъ силоу.
х Херꙋвим̕скꙋ ми мысль и̓ оу̓мъ подаи же.
ѡ Ѡ̆ чⷭ҇тиаа и̓ всест҇аа трⷮ҇це,
Печаль мою в радⷭ҇ѡ преложи.
ц Цѣломⷣре начнꙋ́ писати.
ш Шестокрилъ силоу̓ въсприемъ.
щ Шествїе се творѧ по слꙋжь ꙋчт҇ль.
ъ И̓мꙵѣе его и дѣлоу послѣдꙋѧ.
ы Ꙗвѣ сътво҇рю е̓ѵⷢ҇л̕ьское слово. .
ю Юже поеⷮ всѧкъ възрастъ.

ж Жнъ и҆ старъ своимъ разꙋмоⷨ.

ꙗ Ꙗ҆зыкъ но́въ хвалꙋ въздаа прⷭ҇но,

Ѿц҃ꙋ и҆ сн҃ꙋ, и҆ всест҃мꙋ дх҃ꙋ.

Ємꙋⷤ чⷭ҇ть, и дръжава, и сла́ва,

Ѿ всеѧ твари, и дыханїа

Въ всѧ вѣкы, и на вѣкы а҆минь:·

Волоколамският препис № 551 принадлежи към онази група преписи, в които правилността на стиха · се чувствува най-добре; той спада към онези преписи, които най-добре отразяват авторския текст.

2. *Соловецки препис № 158.* Намира се в Учително евангелие от XVI в., полуустав, руска редакция, съдържащо 675 листа 1°. До 1854 г. ръкописът се намира в Соловецкия манастир (около 300 версти северозападно от Архангелск, на Соловецките острови), гдето се пази под № 158. След бомбардировката на манастира на 7 юли 1854 г. от англичаните по време на Кримската война ръкописите биват пренесени на съхранение в Антониево-Сийския манастир (Архангелска област), а през януари 1855 г. — в библиотеката на Казанската духовна академия. Тук по-късно те биват и описани. Вж. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии, ч. I, ч. II, ч. III. Казань 1881, 1885, 1898. Въпросното Учително евангелие е описано в първата част, стр. 698—700 (№ 373). През 1929 г. ръкописите биват пренесени от Казан в Публичната библиотека (ГПБ) в Ленинград, гдето и сега се пазят в отделен фонд (Солов. фонд). Учителното евангелие е под сигнатура: Солов. 158.

Азбучната молитва е на л. 219б—220б; предшествувана е от Прологъ ѡ Хⷭ҇ѣ оумѣренъ. сказание ст҃го еѵⷢ҇лїа сотворено коньстантиноⷨ. иже приложи сказание се. н҃, еѵⷢ҇лїи неⷣлⷯны. мл҃тва коⷩ҇стантина ѳилосоѳа. сътворена азбѫⷣкою. а. азъ... На л. 220б—221б е предисловието: преⷣсловие тогоже коньстантина. Добро єⷭ҇ о҆убо братие... След него следва словото за Пасха от Константин Преславски.

Досега молитвата е позната в научната литература само библиографски. Описателят на Соловецката сбирка споменава на стр. 702 следното: „На л. 219б и 220б написаны молитва и предисловие Константина Болгарского, темже и в той же редакции, что и в предъидущем №, т. е. № 157.“ Този текст съвпада с текста в № 157, който е издаден най-напред от Антоний в студията му за Константин Преславски: сп. Православный собеседник, Казань 1882—1885 (студията излиза през 1885 г. в Казан и отделно); Из истории християнской проповеди, Спб. 1892, стр. 172. Студията е преведена и на български от Д. Цухлев в Периодическо списание, кн. XXI—XXII, София, 1887, стр. 393—394.

Както в № 157, така и в № 158 стиховете са ясно очертани. Всеки стих е номериран с киноварна буква-число; всеки ред завършва с киноварна точка. Така че началото и краят на стиховете са ясно посочени.

Соловецкият препис № 158 спада също към онази група преписи, които най-добре отразяват първоначалния текст.

л. 220б Мл҃тва Коⷩ҇стантӥна ·Ѳилосоѳа. сътворена азъбѫкою.
а А̏ꙁъ словоⷨ симъ молю сѧ · бг҃ѫ.
л. 221 б Бж҃е всеѧ тва|ри содѣлю.
в Видимыѧ҆ и҆ невидимыѧ҆.
г Гⷭ҇нѧ дх҃а посли живѫщаго.
д Да вʼдохнеⷮ срⷣце мое слово.
е Е҆же бѫдеⷮ на оуспѣⷯ всѣмъ.
ж Живѫщиⷨ в заповѣдеⷯ твоиⷯ.
ѕ Ѕѣло бо сѫть оу҆спѣшʼник жи́зʼни.
и҆ И҆же ищеⷮ е҆ѵⷢ҇льскаа҆ словеса
і̏ І̏ лѣть ти бо ни҃ѣ словеньско плѣмѧ.
к Ко кр҃щению ѡ҆братиша сѧ вси.
л Людїе твои нарещи сѧ хотѧще.
м Милости твоѧ бж҃е просѧтъ ѕѣло.
н Но мнѣ ни҃ѣ простʼранʼно слово даи҆ же.
о Ѡ̏че и҆ сн҃е и҆ ст҃ыи҆ дѫше.
п Просѧщемѫ пищѫ оу тебѣ.
р Рѫцѣ свои выспʼрь возʼдѣю прⷭ҇но.
с Силѫ приѧти и҆ мⷣрость ѿ тебѣ.
т Ты бо даеши достои҆ныⷨ силѫ.
ꙋ҆ О҆ꙋстась же всю цѣлиши.
ф Фараѡ҆нѧ мѧ злобы избави.
х Херѫвиⷨскѫ ми мысль подаи҆ же.
л. 221б ѿ Ѡ̏ чесʼтнаа || и҆ ст҃аа҆ трⷪ҇це.
Печаль мою на радость преложи.
ц Цѣломⷣрено начнѫ писати.
ч Чюдеса творѧ прединвнаѧ҆.
ш Шестокрилъ силѫ восприи҆мъ.
щ Шестʼвие҆ творѧ по слѫжь оу҆чт҃лю.
ъ И҆мѣнию е҆го и҆ дѣлѫ послѣдѫѧ҆.

ы Ѧвѣ сътворю еѵⷢ҇льское слово.
ѣ И хвалѫ возⷣаю трⷮцы въ бжⷭтвѣ.
ю Юже поеⷮ всѧкъ возрастъ.
ѫ Юнъ и старъ своиⷨ разѫмоⷨ.
ꙗ Ѧзы новъ хвалѫ возⷣаа прⷭно.
Ѡцѫ и с҃нѫ и всесⷮомоу дх҃ѫ.
Ємѫ же чⷭть и дрьжава и слава
Ѿ всеѧ твари и дыханиѧ,
Во всѧ вѣки и навѣки аминь.

3. *Попконстантинов препис от 1518 г.* През 1518 г. поп Константин от Дубков пише в гр. Псков Палея, която в същност не е нищо друго освен копие на Хронографа от 1494 г. от сбирката на граф Румянцов. Палеата съдържа 885 листа in folio, полуустав, руска редакция. Началото и краят са повредени от времето и употребата. По средата на XIX в. този паметник става собственост на руския археограф и библиограф Вукол Мих. Ундолски, а след неговата смърт заедно с останалите ръкописи от сбирката му минава в Румянцовия музей в Москва. След Октомврийската революция сбирката на Ундолски става собственост на Ленинската библиотека в Москва, като образува отделен фонд (ф. 310). Въпросният ръкопис сега се пази под сигнатура: ф. 310, № 719.

За ръкописа най-напред съобщава проф. О. Бодянски през 1855 г., само че според него той е от XVII в.[1] Обаче от приписката на л. 835б—836б се вижда, че ръкописът е от 1518 г. (7026—5508 = 1518). След това някои учени сметнаха, че издаденият от Бодянски текст на Азбучната молитва е взет именно оттук.[2] През 1960 г. съветският славист Е. Г. Зыков разкри за пръв път в науката тази грешка и даде известни уточнения.[3]

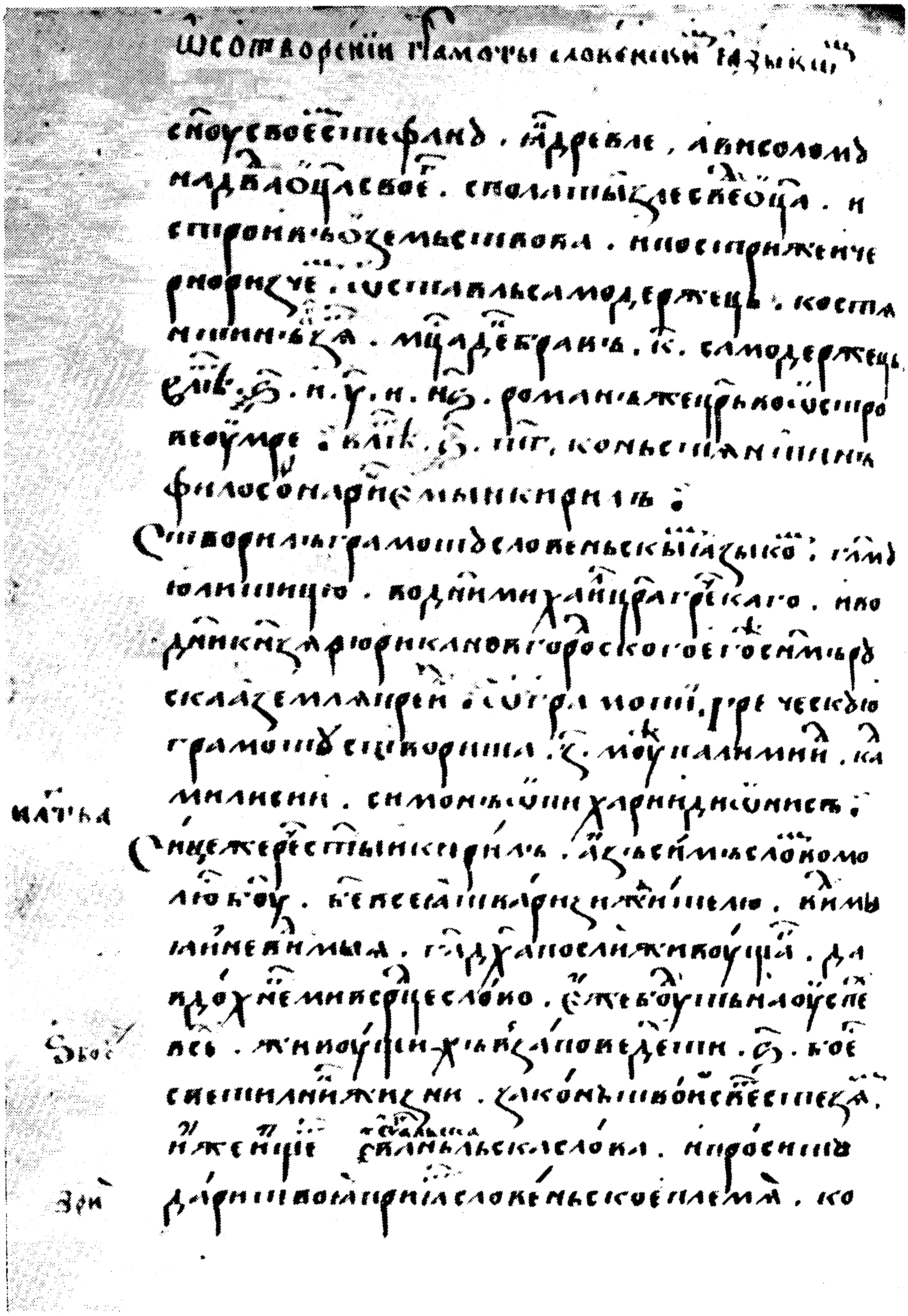
Азбучната молитва е на л. 811б—812; приписва се на Кирил: Сн҃це же рⷱе ст҃ыи Кирилъ. азъ симъ... Текстът на молитвата е предшествуван от кратки сведения за появата на гръцката и славянската писменост: След текста следват съвсем кратки сведения за покръстването на руската земя. В такова обкръжение молитвата се среща и в други преписи: Уваров препис № 16, Псковски препис от 1494 г., Втори Богданов препис, Архангелски препис и др. Текстът на молитвата тук е писан в немерена реч. Стиховете обаче са ясно отделени един от друг: всеки стих (с изключение на няколко) завършва с точка; само един стих е номериран (ѕ҃). В това отношение преписът се покрива с преписа в Хронограф № 456 от Румянцовата сбирка.

---

[1] О. Бодянский, О времени происхождения славянских письмен, Москва, 1855, стр. 93.

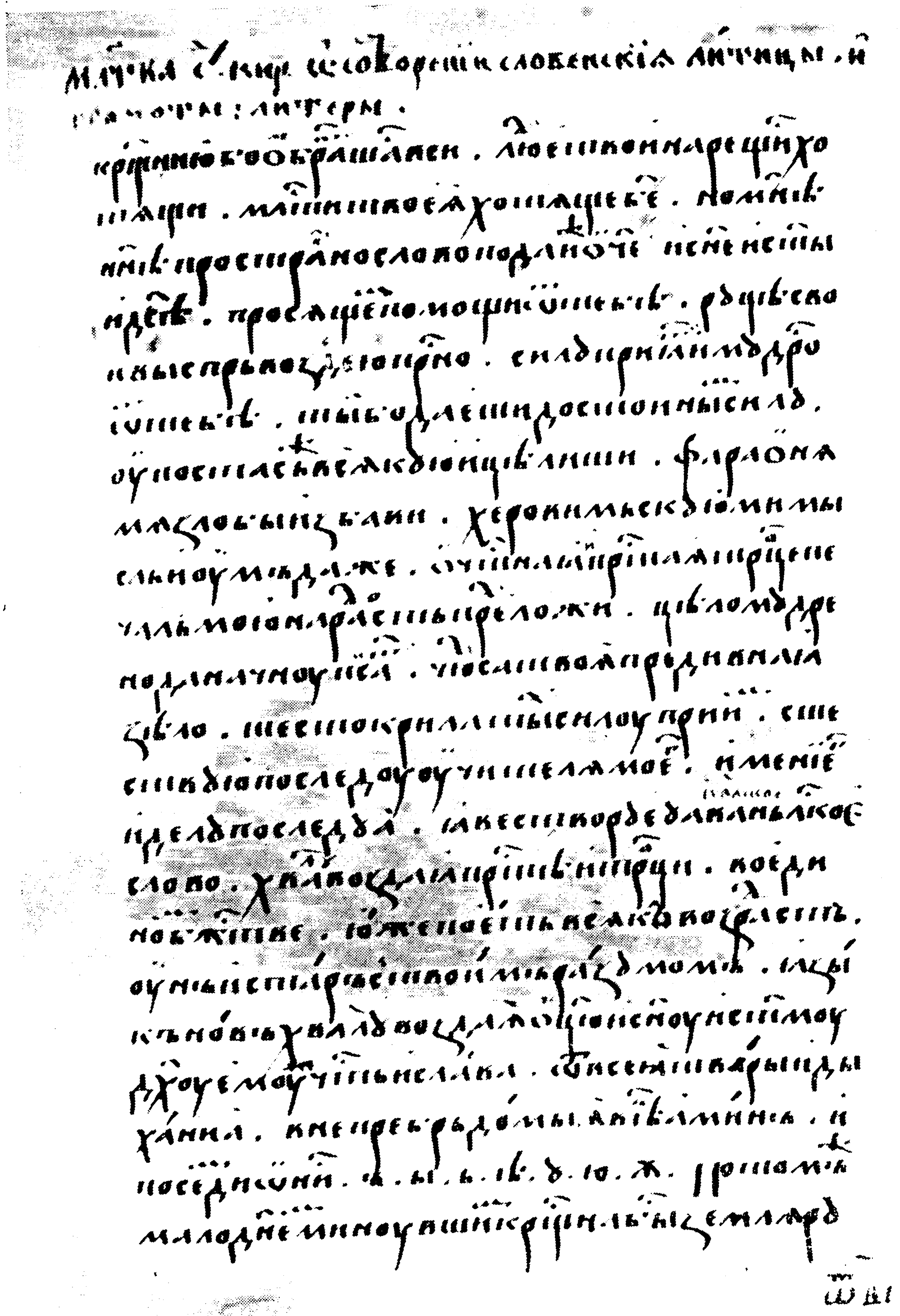
[2] Iw. Franko, Kleine Beiträge, ASlPh, t. XXXV (1914), стр. 160; М. Г. Попруженко и Ст. Романски, Библиографски преглед на славянските кирилски източници за живота и дейността на Кирила и Методия, София, 1935, стр. 64—66; Е. Георгиев, Две произведения на св. Кирила, София, 1938, стр. 17.

[3] Э. Г. Зыков, К вопросу об авторе „Азбучной молитве“ в Изв. на Инст. за бълг. лит., кн. IX, София, 1960, стр. 176.



Лист 811б

л. 811б А̑зъ си́мъ словоⷨ молюⷭ҇ боу҃.
Бе҃ всеꙗ̀ тва́ри зиⷣжи́телю.
Виⷣмыꙗ и҆ невиⷣмыѧ.
Г҃а дх҃а послѝ живо́ущаⷢ҇.
Да во́хнеⷮ҇ ми в сⷣрце сло́во.
Е̑же боуⷣть на̀ оуспеⷯ всеⷯ.
Живо́ущихъ в̾ заповедеⷯ ти.
ѕ҃. Бо еⷭ҇ светилниⷦ҇ жизни.
Зако́нъ тво̆и свеⷮ҇ стезѧⷨ.
И̑же и҆щеⷮ҇ еваньльска сло́ва.
И҆ про́ситъ да́ри твоꙗ̀ прⷮ҇иꙗ̏ слове́ньско҆е племѧ̀.



Лист 812

л. 812 Ко||кришнию бо обраⷮша вⷭси.
Лю̂е твоѝ нарещи хотѧщи.
Мⷭати твоеѧ хотѧще бе̄.
Но м'нѣ нн҃ѣ простраⷩно слово подаⷤи
О̆ч҃е и сн҃е и ст҃ыи дс҃ѣ.
Просащеⷨ помощи ѿ тебѣ.
Рꙋцѣ свои выспрь воз'дею прⷭно.
Силꙋ прiⷮѧ и мꙋдрⷭо ѿ тебѣ.
Ты бо даеши достоиныⷨ силꙋ.
Оупостасьⷤ всѧкꙋю ицѣлиши.
Фараона мѧ злобы избави.
Херовимьскꙋю ми мысль и оумъ даже.
О̆ чⷭтнаꙗ и прⷭтаѧ трⷭце
Печаль мою на рⷣасть прелⷣожи.
Цѣломꙋдрено да начноу пⷩⷮса.
Чюⷣса твоѧ преднивнаꙗ ѕѣло.
Шестокрилатыⷯ силоу приⷨи.
Сшествꙋю по следоу оучитела моеⷢ.
Имені еⷢ и делꙋ последꙋа.
Ꙗве створꙋ еуаⷭваньлкое слово.
Хвⷦа воздаꙗ прⷭтѣи трⷭци. во едиⷨно бж҃тве.
Юже поеть всѧкъ возрⷣасть.
Оунъ и стáръ с'твоимъ рáзꙋмомъ.
Ꙗзы́къ нóвъ хвалꙋ воздаѧ
Оц҃ю и сн҃оу и ст҃оу дⷯмоу
Емоуⷤ чⷭть и слава.
Ѿ всеꙗ твáры и дыхáнна.
В непребрьдóмыѧ вⷦѣ амúнъ.

4. Троицки препис. Намира се в Учително евангелие от XVI в. полуустав, руска редакция, съдържащо 554 листа 1°, по-рано собственост на Троицко-Сергиевата лавра в гр. Сергиев Посад (сега гр. Загорск, северно от Москва). За пръв път сведения за този препис на Азбучната молитва намираме в Описание славянских рукописей библиотеки свято-Троицко Сергиевой лавры, ч. I. Москва 1878, стр. 81—82 (№ 103). На стр. 81 описателят дава само заглавието на Пролога и първия стих от молитвата. През 1928—1929 г. ръкописите от Троицката лавра биват пренесени в Ленинската библиотека в Москва, гдето и сега се пазят в отделен фонд (ф. 304). Въпросното Учително евангелие тук е под сигнатура: ф. 304, № 103. На л. 533—534 имаме: пре́логъ ѿ хрⷭ҇тѣ оумѣренъ. скⷭ҇азанїе ст҃го е҆ваⷢ҇гельа сътворено Константиномь и҆же и҆ преложи сказанїе се҄. и҃, е҆ѵлии. иеⷧ҇лиⷯны. мⷧ҇тва Кон҆стантина, ѳїлософа сътворена. азбоукою. Непосредствено след молитвата следва предисловието, л. 534—534б: предъсловїе тогоже Константина. Добро есть оубо братїе...

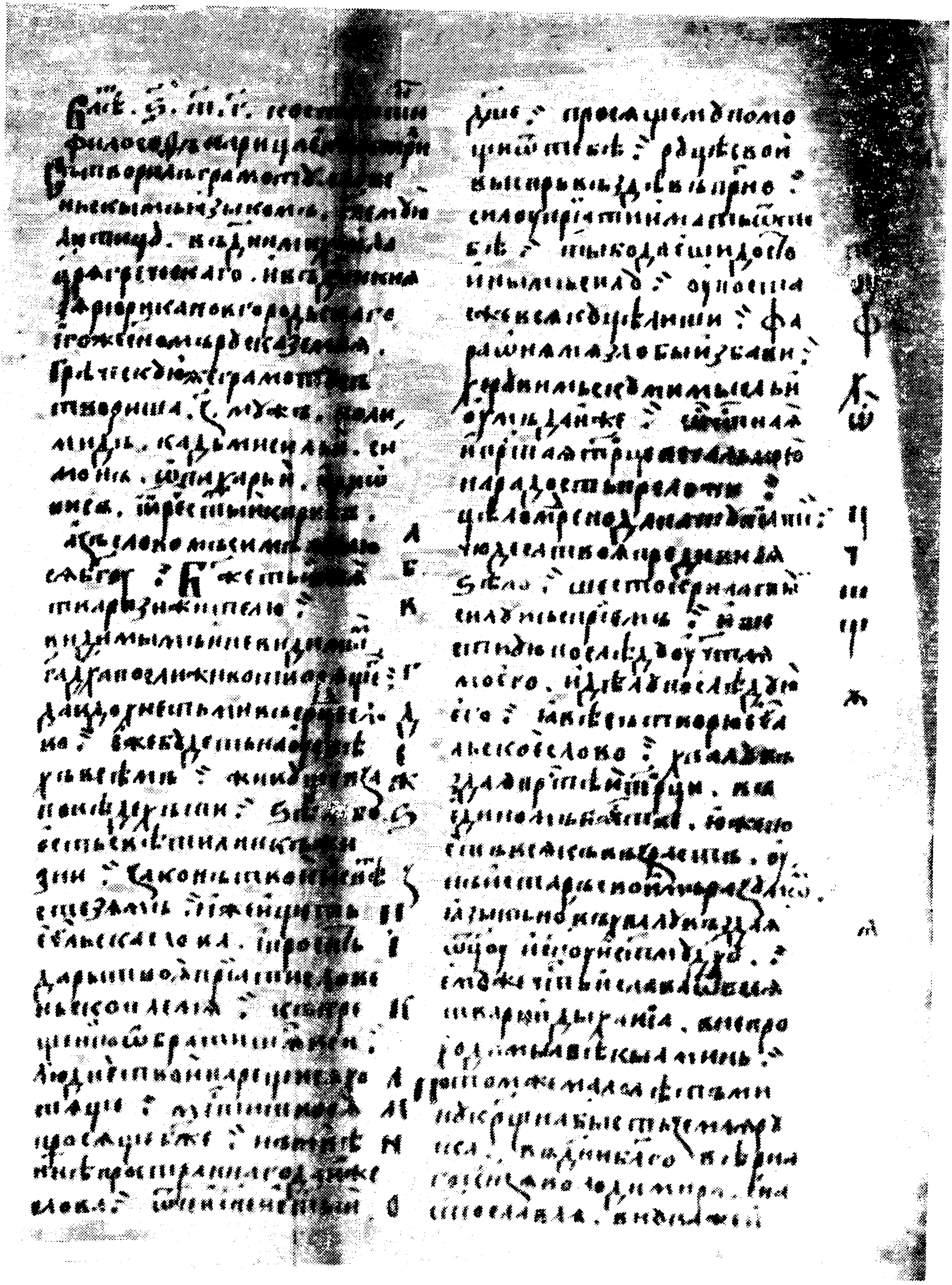
Азбучната молитва тук е дадена в немерена реч. Обаче всеки стих е номериран със съответната буква-число (а҃, б҃, в҃, г҃ и т. н.). Всички букви-числа са киноварни. Освен това всеки ред завършва с киноварна точка. Така че началото и краят на стиховете са ясно очертани. Изобщо целият текст е ясен.

Троицкият препис на Азбучната молитва досега не е публикуван. В научната литература той се сочи само библиографски. И този препис спада към онази група преписи, които най-добре запазват правилността на стиха и които не познават специални наслоения. Така че Троицкият препис е важен при разрешението на въпроса за авторския текст на молитвата. При сравнението на текстовете се оказва, че той стои най-близко до двата преписа от Соловецкия манастир.

л. 533 Мⷧ҇тва Кон҆стантина Ѳїлософа сътворена. а҆збоукою.
а҃. А҆зъ сло́вомь си҃мь молю сѧ б҃гоу.
б҃. Б҃же всеи твари зиждителю.
в҃. Виⷣ҄мыа и невидимыѧ.
г҃. Господнѧ дх҃а посли живоущаго.
л. 533б д҃. Да вдохнеⷮ въ срⷣце ‖ мое слово.
е҃. Еже боудеⷮ на о҆успѣхь в҆сѣмь.
ж҃. Живоущимь въ заповѣдеⷯ твоиⷯ.
з҃. Зѣло бо соуть оуспѣшник жизни.
и҃. И҆же и҆щеть е҆ѵⷢ҇л҆ска сло́ва.
ї҃. И҆ лѣть ти то̀ и́н҃ѧ словѣньско пле́мѧ.
к҃. Къ кр҃щенїю ѡбратишѧⷭ҇ вси̇.
л҃. Людїе твои нарещи́ сѧ хотѧ́ще.

м. Мⷭ҇ти твоєѧ б҃же про́сѧть ѕѣло.
н. Но̑ мнѣ нынѧ простран’но сло́во дай же.
о̃. Ѿ̏че и с҃не и҆ всесты̏ дш҃е.
п̃. Про́сѧщемоу пищоу оу҆ тебе.
р. Роуцѣ свои̇ выспрь въздѣю прⷭ҇но.
с. Си́лоу прїа́ти и҆ мдⷭ҇рть ѿ тебѣ.
т. Ты бо даєши дости҆нымь си́лоу.
у. Оупостась же в’сю цѣлиши.
ф. Фараѡ́нѧ мѧ злобы и҆з’бави.
х. Херовимс’коу ми мысль и҆ оу̑мь подⷶжь.
ѿ. Ѿ чⷭ҇тнаа и҆ всест҃аа трⷪ҇це.
Печаль мою на радо́сть преложи.
ц. Цѣломꙋдрено начноу писати.
ч. Чꙋдеса твоѧ предивнаа.
ш. Шестокри́лъ си́лоу въс’прии҆мь.
щ. Шествиє творѧ послоужь оу҆чителю.
ъ. И҆менї єго и҆ дѣлоу после́дꙋѧ.
ы. Ꙗ҆вѣ сътво́рю є҆ѵⷢ҇алс’коє слово.
ѣ. И҆ хвалоу възⷣаю тро҃ици вь бⷭ҇твѣ.
ю. Юже поⷮє в’сѧкъ възрастъ.
ж. Юнъ и҆ старъ свои́мь разоумомь.
ꙗ. Ꙗ҆зыкъ новъ хвалоу възⷣаѧ прⷭ҇но.
Ѿ҆ц҃ꙋ и сн҃ꙋ и҆ в’сестомоу дх҃оу.
л. 534 Є̏мꙋ|же честь и҆ дръжава и҆ слава.
Ѿ всѐѧ тва́ри и҆ дыханїа.
Въ в’сѧ вѣкы и҆ на́вѣкы а҆минь.

5. *Вяземски препис.* В сбирката на руския историк, литературовед и палеограф Павел Петрович Вяземски (1820—1888) се намира фотокопие (№ 131) от ръкопис от XVI в., голям формат, в две колони, руска редакция, съдържащо Азбучната молитва. Вж. Г. С. Шереметев, Описание рукописей князя Павла Петровича Вяземского. Москва 1901, стр. 133 (№ 131). Сега сбирката на Вяземски се съхранява в Публичната библиотека „Салтиков-Щедрин“ в Ленинград. Въпросното фотокопие е под сигнатура: Вяз. F. 131. Молитвата тук се предшествува от текст, в който



Вяземски препис 131

се дават съвсем кратки сведения за появата на славянската и гръцката писменост. Кирил се сочи като автор на славянското писмо; сочат се съставителите и на гръцката азбука. Същия текст срещаме и в редица други преписи: Креховски, Архангелски, Уваров № 16, Псковски от 1494 г., Попконстантинов препис от 1518 г. и др. Фотокопието обаче на молитвата не съвпада нито с един от тези текстове. Така че тук имаме работа с отделен текст, оригиналът на който засега не е намерен. Предхождащият молитвата текст е следният: в лѣт .ѕ.т.г. Константин философъ нарицаемы Кирил сътворилъ грамотꙋ. словеньскымъ ꙗзыком. глемꙋю литицꙋ. въ дни Михаила цр҃ѧ греческаго. и въ дни кнѧзѧ Рюрика новгородьскаго егоже сн҃омъ рꙋска землѧ. грѣческꙋю же грамотꙋ сътворишѧ. з. мꙋжъ. Полимидъ. Кадъ Милисьи. Симонъ. Ѡпихарьи. и Диѡнисъ. і ꙗⷦ рⷱе стыи Кирилъ. азъ словом симъ...

И тук, както и в други случаи молитвата се преписва на Кирил: ꙗⷦ рⷱе стыи Кирилъ. Текстът като цялост е четлив и ясен: стиховете са номерирани със съответната буква по реда на азбуката, само че тази номерация не е в началото, както това е в другите преписи, а на дясното бяло поле; всеки стих завършва с точка и две успоредно поставени чертички на горния край на последната буква на стиха, наклонени наляво. От познатите ми досега текстове (а познавам повече от 20 преписа на молитвата) този знак се среща само тук. Изобщо началото и краят на всеки стих са ясно очертани.

Досега този препис не е познат дори библиографски.

а Азъ словомъ симъ молю сѧ бг҃оу.″
б Бж҃е ты всеѧ твари зижителю.″
в Видимыимъ и невидимыⷨ,
г Г҃а д҃ха посли животворѧщеⷢ,″
д Да вдохнеть ми въ срдце слово,″
е Еже бꙋдеть на оуспѣхъ всѣмъ.″
ж Живꙋще в заповѣдехъ ти.″
ѕ Ѕѣло бо есть свѣтилникъ жизни.″
з Законъ твои и свѣⷮ стезамъ.″
и Иже ищеть еѵⷢльска слова.
і І просить дары твоѧ прїати словеньско племѧ.″
к Къ крещенїю ѡбратишѧⷭ вси.″
л Людие твои нарещи сѧ хотѧще.″
м Млⷭти твоеѧ просѧще бж҃е.″

н Нъ м'нѣ нн҃ѣ пространнаго даиже слова.
о Ѿче и сн҃е и ст҃ыи дше.
п Просѧщемꙋ помощи ѿ тебѣ.
р Рꙋцѣ свои выспрь въздѣвъ прⷭ҇но.
с Силоу прїати имать ѿ тебѣ.
т Ты бо даєши достоинымъ силꙋ.
оу Оупостас же всѧкꙋ цѣлиши.
ф Фараѡнѧ мѧ злобы избави.
х Херꙋвимьскꙋ ми мысль и оум даиже.
ѡ Ѿ чⷭ҇тнаѧ и прⷭ҇таѧ тр҃це
Печаль мою на радость преложи.
ц Цѣломⷣрено да начнꙋ псатї.
ч Чюдеса твоѧ преднивнаѧ ѕѣло,
ш Шестокрилатыⷯ силꙋ въспрїемъ.
щ И шествꙋю по слѣдоу оуч҃тлѧ моего.
И дѣлꙋ послѣдꙋю его.
ѫ Ꙗвѣ сътворю єѵⷢ҇альское слово.
Хвалꙋ въздаѧ прⷭ҇тѣи тр҃ци. въ єдиномъ бж҃тве.
Юже поетъ всѧкъ възрастъ.
Оунъ и старъ своимъ разꙋмѡⷨ.
ѧ Ꙗзыкъ новъ хвалꙋ въздаѧ
Ѿцоу и сн҃оу и ст҃мꙋ дх҃ꙋ.
Ємꙋже чⷭ҇ть и слава ѿ всеѧ твари и дыханїа.
В непроходимыа вѣкы аминь.

6. Препис от ОЛДП. Преписът е от сбирката на Общество любителей древней письмености,[1] която през 1935 г. постъпва в Публичната библиотека „Салтыков-Щедрин“ в Ленинград, гдето и сега се пази в отделен фонд (ф. ОЛДП). Поместен е в сборник от XVII в., 508 листа 4°, полуустав и скоропис, руска редакция (собр. от ОЛДП, Q. 244). Сборникът съдържа постен „Златоуст“ (л. 1—217б), Синаксария сиречь собрания в нарочитыя праздникы“ (л. 218—378), житието на Павел Пустинник (л. 378—387б), слово от Иполит Римски за края на света (л. 450—495б) и др. Азбучната молитва е на л. 446б—447б: Мл҃тва. Костантина философа. сътворена, азꙿбꙋкою. На л. 447б—449 имаме: Прѣдъсловїе тогѡ же Кѡньстанꙿтина. Начало: Добрѡ еⷭ҇ ꙋбѡ братїе. всегⷣа ѿ бг҃а начати...

---

[1] Най-напред сведения в печата за този препис намираме в Отчеты о заседаниях импер. Общества любителей древней письменности в 1907—1910 году, № CLXXV. Спб., 1911, стр. 41. Но въпреки това преписът е останал досега вън от зрителното поле на учените. През 1968 г. Б. Ст. Ангелов дава същите сведения за преписа, които имаме и в Отчеты; вж. сп. Литературна мисъл, кн. 4, стр. 166. С препис от този текст ми услужи Ю. К. Бегунов от Ленинград, комуто изказвам благодарност. Ще ми се да вярвам, че този препис е копие на Троицкия.

Азбучната молитва се предхожда от оня текст, който имаме в Синодалния препис, Уваровия 55, двата Соловецки, Троицкия: Прѣлогъ ѿ х҃ѣ ꙋмѣренъ. сказанїе ст҃го еѵⷢ҇лїа. сътворенъ Костантиноⷨ. иⷤ приложи сказанїе се. н҃. еѵⷢ҇лїи, неⷣлны. млтв. Костантина филосоѳа. сътворена, азꙿбꙋкою, а... И всичко това е киноварно. След това вече следва текстът на молитвата в прозаичен ред. Обаче стиховете са ясно очертани: те са номерирани с поредните букви от азбуката, изпълнени в повечето случаи киноварно; след съответната буква-число има точка; краят на стиховете завършва с точка. При това положение разбиването на текста на стихове става лесно.

Най-важната особеност на този препис е тази, че е запазен стихът: ї. и лѣⷮ ти бо ннѣ словеⷩское плеⷨⷣ. В това отношение преписът съвпада със следните преписи: Троицки, Волоколамски 573, двата Соловецки, Уваров 55. Другата важна особеност на преписа е стихът:

ш҃. Шествїе твⷬ҇ѧ послꙋжь ꙋчителю.
ъ҃. Имени его и дѣлꙋ послѣдꙋѧ.

Както се вижда, тук е запазена формата ꙋчителю, а мест. във втория стих е в род. п. его. В това отношение преписът се родее със следните преписи: Троицки, двата Соловецки, Новгородски, Уваров 859.

л. 446б Мл҃тв. Костантина Философа. сътворена азꙿбꙋкою.

а҃. Аⷥ слово̀ⷨ сиⷨ молю сѧ бг҃ꙋ.
б҃. Бж҃е всеи тва́ри ꙁижителю.
в҃. Ви́димыѧ и невидимыѧ.
г҃. Госпоⷣна дх҃а посли́ живꙋщⷢ҇.
д҃. Да вꙿдохнеⷮ въ срⷣце мое сло́во.
е҃. Еⷤ бꙋдеⷮ на ꙋспѣⷯ всѣⷨ.
ж҃. Живꙋщиⷨ вꙿ заповѣдеⷯ твоиⷯ.
ꙁ. Ѕѣло бо соуⷮ ꙋспѣшникꙿ жи́ꙁнї.
и. Иⷤ ищеⷮ еѵаⷢ҇льска сло́ва.
ї҃. И лѣⷮ ти бо ннѣ словеⷩское плеⷨⷣ.
к҃. Къ кр҃щнїю ѡбратиша вси.

л҃. Люⷣе̏ твоѝ нарещиⷭ҇ хотѧще.
м҃. Млⷭ҇ти твоеѧ̀ бж҃е просѧⷮ ѕѣло.
н҃. Н̂о м'нѣ нн҃ѣ простра́нно сло́во дⷤа.
о҃. Ѻ҆ч҃е и҆ сн҃е и҆ всест҃ыи дш҃е.
п҃. Просѧщемꙋ пища ꙋ҆ тебе.
р҃. Рꙋцѣ своѝ вы́спрь воздѣю прⷭ҇но.
с҃. Си́лꙋ прїати и҆ мⷣрость ѿ тебе.
т҃. Ты бо̂ дае́ши досто́иныⷨ си́лꙋ.
ѹ҃. Ѹ҆постасьⷤ в'сю цѣлиши.
[ф.]. Фараона мѧ̂ зло́бы и҆зба́ви.
х҃. Херꙋвиⷨскꙋ ми мы́сль и҆ ѹ҆мъ пода́иⷤ.
л. 447 ѿ. Ѡ҆ чⷭ҇тнаа̀ и҆ всестаа трⷪ҇це,
Печа́ль мою̀ на ра́дость прⷤело̏.
ц҃. Цѣломⷣрно начнꙋ писати.
ч҃. Чюдеса твоѧ̀ преди́внаѧ.
ш҃. Шестокрⷧиꙿ си́лоѹ въспрїимꙋ.
щ҃. Шествїе творѧ послꙋ̆жь ѹ҆чителю.
ъ҃. И҆мени е҆го и҆ дѣ́лꙋ послѣдꙋѧ.
ы҃. Ꙗ̆вѣ сътворю е҆ѵⷢ҇льское сло́во.
ѣ҃. И҆ хвалоѹ въздаю трⷪ҇ци въ бжⷭ҇твѣ.
ю҃. Ю̆же поетъ всѧⷦ҇ въⷥрастъ.
ѫ҃. Ю̆нъ и старъ своиⷨ раⷥѹмоⷨ.
ѩ҃. Ѧ̆зыкъ но́въ хвалꙋ въздаю прⷭ҇но.
Ѿц҃оѹ и сн҃ꙋ и всест҃мꙋ дх҃ꙋ.
Е҆мꙋⷤ чⷭ҇ть и҆ дръжа́ва и҆ сла́ва.
Ѿ всеѧ твари и҆ дыханїа.
Въ всѧ вѣкы и҆ на вѣкы аминь.

7. *Кирилобелозерски препис.* Този препис е поместен в сборник със смесено съдържание от XVI в., 8°, полуустав разни дребни почерци, руска редакция, съдържащ 264 листа. Между другото в сборника се намира книгата Небеса от Йоан Дамаскин, извадки от съчиненията на Василий Велики, притчи за птици, животни и др. До втората половина

на XIX в. ръкописът е собственост на Кирилобелозерския манастир,[1] а след това минава в библиотеката на Петроградската духовна академия. През 1919 г. всички ръкописи от Духовната академия биват пренесени в Публичната библиотека в Ленинград, гдето и сега се пазят. Тук кирилобелозерската сбирка запазва своята самостоятелност и образува отделен фонд (Кир. Бел.). Въпросният сборник се пази под сигнатура: Кир. Бел. $\frac{86}{1163}$. Молитвата е на л. 146б—147 по сегашната номерация: А҆збꙋка Кїрѵла ѳїлосоѳа. И в този препис отделните стихове са разграничени чрез поредно поставяне на съответната буква. Тези букви са киноварни. След тях няма точка, както това е в редица други преписи. Но началото на всеки стих е ясно очертано. Така че и краят на стиховете е добре очертан. Изобщо целият текст е ясен и добре запазен. Трябва още да се отбележи, че първата дума на молитвата (азъ) също е киноварна, както е в Новгородския текст.

Досега молитвата не е отбелязана в литературата дори библиографски. За нейното съществуване съобщих най-напред във в. Отечествен фронт, бр. 7442 от 22 август 1968 г., стр. 4. При транскрибирането на текста, който в ръкописа е даден в немерена реч, правя следните промени: подреждам текста в стихове и името на автора в заглавието пиша с главна буква; останалите особености на оригинала запазвам.

л. 146б А҆збꙋка Кїрила Ѳїлософа[2]

а[3] А[3] словоⷨ сиⷨ молю бо҃у
б Бе҃ всеѧ̀ твари ѕижителю

---

[1] Кирилобелозерският манастир се намира край гр. Белозерск, източно от Ленинград. Основан е от Кирил Белозерски (1337—1427) в края на XIV в. През XVII в. той е важна стратегическа крепост в северните руски предели. С течение на времето тук се събира и богата ръкописна сбирка. Вж. Л. И. Денисов, Православные монастыри Российской империи. Москва, 1908, стр. 583—585.

[2] Това заглавие срещаме още в преписа от сбирката на В. М. Ундолски. В преписите Волоколамски 551, Соловецки 157, Соловецки 158, Троицки, Уваров 55, Уваров 859, Новгородски, от ОЛДП имаме: Мл҃тва Константина Философа, сътворена азбꙋкою; в Уваров 778 имаме: мл҃тва ст҃аго Кнстѧ҇тина мꙋ҆драго ѳилосо́ѳа сложена̀ а҆збꙋкою. Псковски (Румянцов) препис от 1494 г., Креховски, Попконстантинов от 1518 г., Уваров 16, от сбирката на П. П. Вяземски, Архангелски, двата преписа от сбирката на Богданов, препис в Хронограф № 456 имат: сице рече ст҃ыи Кирилъ. Три преписа са без специално заглавие: Синодален, Воскресенски и преписът от ОИДР. Волоколомски препис 573 има общо заглавие: азбꙋки толковыѧ ст҃го Константина фїлосоѳа. нарицаемаго Ки҆рїла. мꙋжа праведна́ и истинна.

[3] Номерация на стиховете срещаме още в следните преписи: Воскресенски, Волоколамски 573, Новгородски, Соловецки 157, Соловецки 158, от сбирката на П. П. Вяземски, Архангелски, Троицки, от сбирката на ОИДР, от сбирката на В. М. Ундолски, Уваров 16, Уваров 55, Уваров 778, Уваров 859, двата преписа от сбирката на П. Д. Богданов и др. Тази номерация определя началото и края на съответния стих. Има обаче и стихове, където номерацията се нарушава. Това се забелява особено към края на молитвата. Където пък няма номерация (Синодален, Псковски от 1494 г., Попконстантинов от 1518 г., в Хронограф № 456), стихът завършва с точка или с комбинация от точки (Синодален).

в Вⷣн̏мⷨы̓, нⷣ нⷩевнмыⷨ
г Г҃нѧ дх҃а послн жнвꙋщаⷢ
д Да вдохнеⷮ мн в сⷣрце слово.
є Єⷤ бꙋдеⷮ на ѹ̓спⷯѣ всѣⷨ
ж Жнвꙋщыⷨ в заповѣдеⷯ твонⷯ
ѕ Ѕѣло б҇ѡ єⷭ҇ свѣⷮ҇тнннⷦ[4] жннⷥн
з закѡⷩ твон свѣⷮ стезⷨѧ н̓ нⷤ
н̓ Нⷤ нщеⷮ є̓ⷢ҇ѵльскаⷢ слова
ї І̓[5] просⷮн дары твоа прїатн словеⷩско плѣмѧ[5]
к К҃ъ кⷩрщею бѡ̀ о̓братн́шаⷭ҇ всн
л Лⷣюе твон нарещнⷭ҇ хотѧще
м Мⷭ҇атн твоа просⷮѧ б҃е
н Н̂о мнѣ нынѣ пространно даⷤ сло́во
о[6] О̓҃че і̓ с҃не н̓ с҃ты дш҃̏е
п Просѧщемꙋ по́мощ̏ ѿ тебе
р[7] Рꙋцѣ свон выспрь въздѣю прⷭ҇но

---

[4] В Синодалния препис, в двата Богданови, Архангелски, Кирилобелозерски, от сбирката на П. П. Вяземски, Уваров 16, в Хронограф № 456, Псковски от 1494 г. имаме: ѥсть свѣтнльннкъ; Въскресенски препис и от ОИДР: єⷭ҇ на ꙋспѣшннкъ; Троицки, Уваров 859, Новгородски, Соловецки 157, Соловецки 158: сѫть ѹспѣшннкъ; Уваров 778: єсть послѣшннкъ; от сбирката на Ундолски: сꙋществѣнек; Волоколамският препис 573, Попконстантиновият и Креховският се покриват в това отношение с Новгородския.

[5—5] Този стих срещаме още в следните преписи: Синодален, Псковски (Румянцов) от 1494 г., Воскресенски, Креховски, Попконстантинов, Вяземски, Архангелски, от сбирката на ОИДР, от сбирката на Ундолски, в Хронограф № 456, Уваров 16, двата Богданови преписа; в Новгородския имаме: і лѣⷮ бо н҃нѣ словенско племѧ. В Троицкия препис, Волоколамския 573, Соловецки 157, Соловецки 158, Уваров 55, от ОЛДП имаме: н лѣть тн бо н҃нѧ словѣньско племѧ. В Синодалния имаме: летнть бо нꙑнѣ н словѣньско племѧ. До него се доближават Уваровият 859 и Волоколамският 551, само че започват с „і“: і лѣтнⷮ ннѣ словенско племѧ. За разчитането и обяснението на този стих вж. К. М. Куев, Към въпроса за авторството на Азбучната молитва, сборник Славистични студии, София, 1963, стр. 325—336; Ст. Стоянов, Бележки върху стиха „летнтъ нꙑнѣ н словѣньско племѧ“ в Азбучната молитва, сборник Хиляда и сто години славянска писменост, София, 1963, стр. 165—170. В Уваровия препис 778 отначало стихът е както в Уваровия 859 и Синодалния, но след това се прибавят нови изрази, които се срещат само тук: і̓ летнⷮ бо нынѣ словенскаго ѩзыка племена ꙋпованїе правосла́вные хрⷭ҇тна̏нскне вѣры.

[6] Тук „о“ имаме в следните преписи: Воскресенски, от сбирката на Вяземски, Архангелски, от сбирката на ОИДР, Ундолски, Уваров 16, Уваров 778, Уваров 859, Волоколамски, Соловецки 157, Соловецки 158, Троицки, двата Богданови преписа. В онези преписи, в които няма номерация, този стих е даден отделно. В Синодалния препис стихът започва с главна буква, както всички останали стихове.

с Сі́лꙋ прїа̀ти і҆ мрⷣѡсть ѿ тебе[7]
т[7] Ты бо̀ даѐши доⷭ҇ннꙑⷨ си́лꙋ[8]
ꙋ Оу҆спо́ста̀ же всѧкꙋ цѣли́ши
ф Фараѡ́нѧ мѧ злѡ́бы и҆збави
х Херꙋвиⷨскꙋ м̏ мысль и҆ оуⷯмь даⷤ
ѿ[9] Ѡ҆ чⷭ҇тнаѧ пре҃стаѧ тр҃це
Печаⷧ[9] мою на радоⷭ҇ прелоⷤ̏[9]
ц Цѣломеⷣно да начнꙋ писати
л. 147 ч Чюⷣса̀ твоа̀ преⷣ̏внаѧ ѕѣло
ш Шестокрилатыⷯ сі́лꙋ въспрїиⷨ
щ Шествꙋа[11] по слѣдꙋ оу҆чт҃лѧ моего.[11]
І҆мени е҆ⷢ[12] и҆ дѣлꙋ послѣдꙋа

[7—7] В Креховския препис тези два стиха липсват.

[8—8] Във Волоколамския препис 573 този стих е поместен след стиха, започващ с „ф". В Уваровия препис № 16 изобщо липсва.

[9] В Новгородския препис имаме „*о*"; в повечето случаи е ѿ.

[10—10] Този стих обикновено е без номерация, тъй като той в редица случаи се слива с предходния (Волоколамски, Вяземски, Архангелски и др.).

[11—11] По този стих се водят остри спорове. Според едни тук трябва да се чете дв. ч., а според други дат. ед. В зависимост от това и преводът е различен: „по следите на учителите", т. е. на Кирил и Методий, или „по следите на учителя", т. е. на Христа. Защитниците на първото мнение смятат, че автор на молитвата е Константин Преславски, а защитниците на второто — Константин-Кирил. Вж. Е. Георгиев, Две произведения на св. Кирил, София, 1938, стр. 64—71; Э. Г. Зыков, К вопросу об авторстве „Азбучной молитвы", Известия на Института за българска литература, кн. X, София, 1960, стр. 173—196. Преписите показват следното: в преписите Троицки, Волоколамски, Новгородски, двата Соловецки, от ОЛДП и Уваровия 859 имаме: шествие творѧ послоужь оучителю; в Първи Богданов, Псковски от 1494 г., Креховски, Попконстантинов, Уваров 16, Архангелски, Вяземски: шествуꙗ по слѣдꙋю оучт҃лѧ моеⷢ; във Втори Богданов имаме: в слѣⷣ ндⷭ҇у н шетвꙋю учтля моего; в преписа от ОИДР: щⷭ҇атвꙋю ꙋчт҃лю моемꙋ; в Хронограф № 456: шествую учт҃лꙗ моегѡ; Воскресенски: шествуꙗ ныⷩ н по слѣдую оучт҃лю моемоу; Синодален: шьствоую нынѣ по слѣдоу оучителю. В това отношение Синодалният препис стои най-близо до Воскресенския, ОИДР, Троицкия, Волоколамския 573, двата Соловецки и Уваровия 859 — оучителю. Преписът от сбирката на Ундолски показва голямо отклонение: шествꙋѧ, і не послѣдꙋѧ оучити имени твоемꙋ. и дѣлоⷨ твоиⷨ послѣдꙋѧ.

[12] Обикновено тук имаме его (Волоколамски 573, Вяземски, Уваров 55, Архангелски, в Хронограф № 456, Уваров 55, Уваров 859, Новгородски, Попконстантинов, Креховски, Псковски от 1494 г., Троицки, двата Соловецки, Първи Богданов). В няколко преписа е изпусната формата, а в Синодалния имаме: ѥю. Соболевски възстановява ѥго (вж. Русский филологический вестник, т. XII, 1884 г., стр. 313—314). Словенският учен Р. Нахтигал възстановява ею (вж. Razpravje, knj. I. Ljubljana, 1943, стр. 56—57). И по този въпрос се води спор в науката. Вж. Е. Георгиев, Две произведения, стр. 66 и сл. Правилното е да бъде ѥю, както е в най-стария текст, в Синодалния. Проучването на текстовете показва, че формата ѥго се среща в по-късните преписи. Тя се е появила, след като в руски

ѣ Ѩ҆вѣ сътворю е҆ѵⷢ҇льскⷢ҇ое сло́во
Хвалꙋ въздаѧ пⷭ҇рт'ѣи тⷪ҇рци въ е҆ді́нⷨо бжⷭ҇твѣ
ж юⷤ поⷮе всⷦ҇ѧ въздраⷮс
ю Ю҆нъ і҆ ста́ръ своиⷨ разꙋмѡⷨ
ѧ Ѧ҆зы́къ новъ хвалꙋ въздаѧ
Ѻ҆ц҃ꙋ и҆ сн҃ꙋ и҆ ст҃мꙋ дх҃ꙋ.
Є҆мꙋⷤ чⷭ҇ть и҆ сла́ва ѿ всеа твори
Дыханїа в' непрохоⷣмыа вѣкы а҆минь.

език е изчезнало двойствено число. А това е станало след XIV в. Тази замяна на формата ѥю за род. п. дв. ч. с формата ѥго (род. п. ед. ч.) е напълно в духа на руски език. Защото в руски език дв. ч. се заменя в по-късния период именно с род. п. ед. ч. Вж. А. А. Шахматов, Историческая морфология русского языка. Москва, 1957, стр. 211 и сл. Формата ѹчителꙗ също е по-късна. И тя е резултат в случая на изчезването на дв. ч. в руски език. Така че по-стара е формата ѹчителю. В такъв случай имаме пълно съгласуване на същ. с мест.: ѹчителю . . . ѥю.

ИЗ СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ХОМИЛИАР
(НОВООТКРИТИ ПРЕВОДИ)

ДОРА ИВАНОВА-МИРЧЕВА

Изследванията върху Кирило-Методиевия език, правени преди всичко с оглед на каноничната литература, не използуват достатъчно един голям източник на свеж и разнообразнен в тематично отношение, богат на изразни средства материал — хомилията (църковната проповед, словото).

Необходимостта от проповед се е почувствувала, когато било въведено богослужението по Кирило-Методиевите преводи. След всяка тържествена литургия свещеникът бил длъжен да произнесе от църковния амвон подходящо слово, което да разтълкува смисъла на празника, да поучи или прослави, а той сам невинаги е бил достатъчно подготвен да стори това. В същото време византийската омилетична литература разполагала с огромно множество проповеди, образец на догматична издържаност и красноречие, създадени от най-видните отци на църквата. Достатъчно било свещеникът славянин да протегне ръка към това богатство. Така църковната проповед на старобългарски език започва своя живот преди всичко като преводна и е почти толкова стара, колкото са и най-старите Кирило-Методиеви преводи.

Словата за отделни църковни празници, които се срещат в познатите старобългарски хомилиари като Клоцовия и Супрасълския, в сборници от среднобългарския период, като например Златоуста на Ягич, Германовия сборник и много други, в многобройните сборници от руска редакция, между които може да се спомене например Успенският сборник от XII в.; някои паметници, съдържащи слова с белези на сръбска редакция, от типа на хомилиара на Михановurич и пр. понякога въпреки сравнително късните си преписи и белезите на чуждата редакция се отличават с крайно архаични езикови черти, които отвеждат тяхното превеждане или създаване още в зората на Кирило-Методиевата епоха.

Тези проповеди, съществували в старобългарския период, би трябвало да се нарекат с общо наименование старобългарски хомилиар. Неговото съдържание е значително по-широко от съдържанието на който и да е от споменатите по-горе сборници със слова. Издирването му е въпрос на бъдещи сериозни и задълбочени проучвания. Хомилиите ще трябва да се изследват слово по слово, за да бъдат установени техните автори; да се види дали са преводни или оригинални, създадени на старобългарска почва; ако са преводни, кога би могло да се предполага, че е възникнал техният превод; да се направи опит да се отделят наслойките на времето, дошли от намесата на преписвачите или от чуждата редакция, и пр. Това би дало най-добри резултати, ако се намерят различни преписи от едно и също слово.

Преводната проповед е най-многобройният дял на старобългарския хомилиар. Срещу нея, поне засега, могат да се противопоставят само оригиналните похвални слова и поучения на Климент Охридски, малобройните, подчертано компилативни по характер проповеди на Йоан Екзарх, и един немалък дял анонимни хомилии, за някои от които има голяма вероятност да са творби на старобългарски писатели, които или не са оставили върху тях своите имена, или неумолимото време, небрежността и неосведомеността на преписвачите са ги заличили.

Преводната част от старобългарския хомилиар дава твърде широки възможности за изследване на старобългарския език. Ако чрез съответен текстологичен анализ бъде установен истинският автор на едно преведено от гръцки език слово, възможността да се попадне на гръцкия му оригинал е голяма, а това означава, че могат да се направят пълни изследвания на езика на анализираното произведение.

Особено силно привличат вниманието ония случаи, в които едно и също гръцко слово съществува в два отделни старобългарски превода. Това е една от най-интересните възможности, които може да предложи старобългарският хомилиар. Тя изправя езиковеда пред богатство от синонимни езикови средства и стилни обрати, които двамата преводачи са употребили за един и същ гръцки текст; показва колко добре е бил развит и обработен старобългарският книжовен език, за което не можем да получим представа само от превода на библейските книги; сочи различна преводаческа техника и школовка; нагледно показва какво е в същност различието между двете старобългарски книжовни огнища (Преслав и Охрид), с което толкова често се спекулира.

Да се попадне на два различни превода на една хомилия е напълно възможно, макар и да не е много често явление. Словата са малки по обем творби. Тяхното превеждане е могло да става напълно самостоятелно, а и не е било така отговорно, както преводът на книги като евангелието, апостола, стария завет, псалтира и пр. При хомилията е имало свобода и в подбора на автора и текста, и в неговото предаване на старобългарски език. Езикът и стилът на самите гръцки оригинали е бил много богат и разнообразен, докаран у някои знаменити стилисти до съвършенство; в хомилиите навлизал битът, исторически подробности, земни образи и картини; авторът им често дава воля на чувствата и на фантазията си. Всичко това давало възможност на старобългарските преводачи да отразят в своите преводи много повече езиков материал от оня, който ни предлагат библейските текстове, да дават израз на диалектна синонимия, на обрати от всекидневната реч, да създадат липсващи средства на езиков израз и пр. Затова неслучайно старобългарският хомилиар представя старобългарския език като много по-развит и обработен и много по-богат от езика на каноничните книги. И докато славистиката все още не може да реши въпроса — понеже ѝ липсват достатъчно опорни точки, — дали преведените от Кирил и Методий книги са били повторно преведени или само рецензирани и поправени още в старобългарския период, старобългарският хомилиар ни дава безспорни доказателства за съществуването на два превода на една и съща гръцка проповед.

Трябва да припомним едно интересно изследване на Ван Вейк,[1] в което бе изнесен непознат дотогава превод на слово № 20, за Благовещение, от Супрасълския сборник. Словото принадлежи на Йоан Златоуст и няма начало. Разположено е на стр. 237—243. Другия превод Ван Вейк бе намерил в сборник, съхраняван във Виенската библиотека. С публикуването на този непознат превод, с интересните съпоставки, които направи между двата превода, Ван Вейк насочи изследванията върху старобългарския хомилиар в една неизследвана насока.

Германовият сборник, един старобългарски паметник в препис от 1359 г., за чиято архаичност се набират все повече и повече доказателства,[2] ни даде и два неизвестни досега превода на хомилии, включени в състава на най-старите сборници — Клоцовия и Супрасълския. Това са: 1. Словото за четиридесетте мъченици от Севастия, № 5 в Супрасълския сборник, стр. 68—81, с начало: вь лѣтѣхъ Лнкнннꙗ цр҃а бѣаше гоненнѥ велнко на крьстнꙗнъı...; и 2. Словото за погребение Христово от Клоцовия и Супрасълския сборник, Златоуста на Ягич, Хомилиара на Миханович и още много други преписи. В Клоцовия сборник то е само фрагмент, с начало: что сє дьньсь мльчаннѥ много на земн...

Новонамереният превод на словото за четиридесетте мъченици от Севастия бе изследван в сравнение с познатия превод, който се намира в Супрасълския сборник и с гръцкия оригинал.[3] Доказателствата за друг превод са неоспорими. Цели пасажи от гръцкия оригинал са преведени напълно самостоятелно и показват различно отношение към гръцкия оригинал и различна преводаческа техника. Докато преводът в Супрасълския сборник (*С*) показва по-голяма зависимост от оригинала, преводът в Германовия сборник (*Г*) е много по-свободен. Но близостта до гръцкия оригинал на текста от Супрасълския сборник се дължи очевидно на по-добро познаване на гръцкия език, по-висока филологическа подготовка и несъмнено по-голяма точност. В замяна на това Германовият текст по-последователно пази нормите на Кирило-Методиевите преводи, предлага форми и конструкции, дошли при свободното смислово превеждане. Между двата превода се явяват множество лексикални и морфолого-синтактични разлики, промени в словореда и пр. Така се идва до богата лексикална и морфолого-синтактична синонимия, която е най-ценният материал за изследване, който ни носят двата превода. Ето някои от многобройните лексикални съответствия за една и съща гръцка дума: велнкъ (*С*) — велнн҅ (*Г*); богъ (*С*) — ндолъ (*Г*); воѥвода (*С*) — кнѧзъ (*Г*); бъıстръ (*С*) — жадръ (*Г*); рать (*С*) — брань (*Г*); ѥднінєннѥ (*С*) — ннодоушне (*Г*); въкоупѣ (*С*) — коупно (*Г*); одолѣватн (*С*) — побѣждатн (*Г*); послоушьствоватн (*С*) — свѣдѣтелъствоватн (*Г*); въздроутн (*С*) —

---

[1] N. von Wijk, Die älteste Kirchenslavische Übersetzung der Homilie..., Byzantinoslavica, t. VII, Praha, 1927—1938, стр. 108—123.

[2] Срв. например К. Мирчев, Към българския исторически синтаксис — архаични синтактични обрати в Германовия сборник от 1359 г. Славистичен сборник, София, 1969, стр. 69—83; Д. Иванова-Мирчева, За архаичността на Германовия сборник — български писмен паметник от Х в., Бълг. език, XVI, 1966, кн. 5, стр. 495—501.

[3] Дора Иванова-Мирчева, Непознат вариант от старобългарския превод на *Μαρτύριον τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων τεσσαράκοντα μαρτύρων τῶν ἐν Σεβαστείᾳ μαρτυρησάντων*, Известия на Института за български език, кн. XVII, София, 1969, стр. 51—103.

възрыкати (*Г*); область (*С*) — власть (*Г*); вънѫ (*С*) — въсєгда (*Г*); блюсти (*С*) — стрѣщи (*Г*); дрькольми (*С*) — дрѫгы (*Г*); лєдъ (*С*) — голоть (*Г*) и мн. др.

Между изброените лексикални варианти голяма част са познати от изследванията върху произходната история на старобългарския език на Ягич. Новонамереният превод дава последователни доказателства за принадлежност към паметниците, които отразяват по-стар езиков тип, както се изразява Ягич.[1]

Същата последователност се наблюдава и при морфолого-синтактичните варианти, които се извличат от двата превода. Най-ярко е предпочитането на формите на простия аорист в текста от Германовия сборник срещу редовната употреба на сигматичния в Супрасълския сборник, например: изнємогѫ, падѫ (Г) — изнємогоша, падоша (С), рѣша (Г) — рѣкоша (С) и пр. В Германовия превод се предпочита по-архаичният тип минало деятелно първо причастие на -ъ, -ъши, срещу което в Супрасълския винаги намираме -въ, -въши, например ꙗвлъшоу сѧ (Г) — ꙗвивъшоу сѧ (С) и др. Архаичният тип концидионал от превода в Германовия сборник, като например бимь имѣлъ и под., отразява едно по-старо състояние на Кирило-Методиевия език, докато в текста на Супрасълския сборник вече се е настанила формата быхъ — быхъ имълъ и др. Към тези примери може да се добави и последователно спазваната в двата превода синонимия на познатите и до днес в езика ни форми за изразяване на страдателния залог. В Германовия текст винаги намираме сложни пасивни форми, а в Супрасълския — прости форми със сѧ: нѫдими бываахѫ (Г) — нѫждаахѫ сѧ (С) и пр.

Без съмнение Германовият сборник ни донесе един непознат превод на минейното сказание за четиридесетте мъченици от Севастия, който ще да е възникнал или в стара българска книжовнâ школа, която е била по-архаична по традиции, или е бил направен по-рано от превода, който познаваме от Супрасълския сборник. Новооткритият превод дава възможност да се илюстрира с конкретен материал твърдението, че старобългарският език е бил богат и много пригòден за литературна употреба.

Пред същите факти ни поставя и непознатият досега в науката превод на известната хомилия за погребение Христово и света събота на Епифаний Кипърски. Германовият сборник отново подчертава не само своята архаичност, но и ценността на съдържанието си.

Словото на Епифаний Кипърски е много известно и много изследвано досега. Гаранция за голямата архаичност на старобългарския му превод е присъствието на това слово в глаголическия Клоцов сборник (*Кл.*) и в Супрасълския сборник. Апокрифно по характер, основано върху Никодимовото евангелие, то е главна съставна част на най-старинните по съдържание хомилиари.

В 1958 г. А. Вайян[2] поднесе на славистичната наука едно ново издание на това слово, направено по преписите в Клоцовия и Супрасълския сборник и снабдено с разночетения от още 6 преписа, подбрани от издателя измежду многото, които са му били познати. Срещу основния славянски текст на съседната страница е приведен гръцкият оригинал. Преводът на френски език, който следва текстовете, улеснява разчитането на тази трудна хомилия, произведение на византийската риторика. Уводната част към изданието разкрива дълбоко познаване на живота на славянския превод и на неговите варианти, на гръцкия оригинал и отношението му към тях. Затруднен при подбора на гръцкия текст, познат в няколко редакции, А. Вайян се принуждава да изработи и много ценен и интересен коментар към него, където се посочват и различията със славянските текстове, които често са твърде големи. Издателят стига до мисълта, че гръцкият текст, който също е претърпял развитие и промени през вековете, би могъл да бъде възстановяван, като за коректив служи именно старобългарският превод. А. Вайян е убеден, че всички разглеждани и използувани славянски текстове произхождат от един и същ превод, чийто най-ранен препис е фрагментът в Клоцовия сборник. Твърде интересен е и фактът, че съществува един виенски препис, в който издателят намира познатия превод, но вече повторно сравнен с гръцкия оригинал и грецизиран.

---

[1] V. Jagić, Entstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache, Berlin, 1913.

[2] A. Vaillant, L'Homelie d'Epiphane sur l'Ensevelissement du Christ, Radovi Staroslavenskog instituta, 3, Zagreb, 1958, стр. 7—101.

Германовият сборник съдържа друг превод на хомилията, с който А. Вайян очевидно не се е сблъскал. Голямата важност на този новооткрит и непознат на славистите текст ни кара да му направим пълно издание, което вече се работи. То ще съдържа целия текст на хомилията, придружен от пълен индекс на всички думи и форми. Цялостното езиково и текстово проучване на новооткрития превод в съпоставка с превода, издаден от А. Вайян, ще даде възможност да се направят наблюдения върху степента на развитие, до която е достигнал старобългарският език, върху богатството и разнообразието на неговите синонимни възможности. Тук ще се спрем само на някои от най-ярките доказателства, че сме открили друг превод на старинната хомилия.

Още самото заглавие в Германовия сборник, л. 173б, показва различие с познатите досега славянски текстове: иже въ ст҃ы ѡц҃а нашего Єпифана архиеп҃па купрѣскаго слово ѡ бг҃отѣлеснѣмъ погребені г҃а б҃а и сп҃са нашего і҃с х҃а и ѡ Иѡсифѣ аримаѳеистѣмъ и иже въ адѣ съшествие по сп҃нѣм прѣданїи прѣславно бывшим. бл҃гви ѡч҃е.

Съпоставим ли това заглавие с превода и вариантите от него, дадени в изданието на А. Вайян, и с гръцкия оригинал, ще се получи картина, характерна за цялото, твърде голямо по обем слово: новонамереният превод съществено се различава от познатите досега преписи, а поразително си схожда с гръцкия оригинал. Така например в случаите, посочени от А. Вайян, в които между познатия превод и гръцкия оригинал има съществени различия, нашият превод от Германовия сборник върви по гръцкия текст. Ето само един малък пример:

Изд. на Вайян, *Супр. сборник 458*	*Герм. сборник, 184б*
что се великоѥ и дивъноѥ чоудо	что се велие и прѣславное и недовѣдомое чюдо

Гръцки оригинал според Вайяновото издание *Τί τοῦτο τὸ μέγα καὶ παράδοξον (καὶ ἀκατάληπτον) θέαμα.*

Думите, поставени в скобки, не са преведени в познатия досега превод и на това издателят обръща внимание. Но ето че в превода от Германовия сборник те са намерили съответствие, и то характерно за езика на книжовниците от Преславската школа. Случаите като този са твърде чести. Те не могат да се сметнат за по-късно грецизиране на превода, както е в използувания от А. Вайян виенски препис, защото на всяка стъпка доказателствата за отделни, независими един от друг преводи, са очевидни. Да се приведат тук е невъзможно поради липса на достатъчно място. За илюстрация ще дадем например следния паралел:

Клоцов сборник 856, и Супрасълски сборник 450:	*Германов сборник 176б*
ісхожденье ѥже отъ Єꙉѵпта	прѣхождение въспоминахѫ
помнѣахѫ' а іже отъ поганъ	ѿ ѫзыкъ же еже ѿ прѣльсти
ізбавленье еже отъ лъсті	избавление проповѣдахѫ
проповѣдахѫ.	

От двата превода се извлича и богата лексикална синонимия: плаштаницеѭ (С) — понѣвоѫ (Г); ѫжикꙑ (С) — сърodникъ (Г); зіждителѣ (С) — създателѣ (Г); (вънидє) чловѣкъ къ чловѣкоу (С) — тлѣнныи къ тлѣнномоу (Г); вѣтъскꙑ (С, *Кл.*) — басословесно (Г); обличаѭтъ недвижіми печаті (С, *Кл.*) — оклеветаѫтъ нерѣшимꙑѫ печѣті (Г); вратьници адовьніи (С, *Кл.*) — вратарие адови (Г); гоубителѣ (С, *Кл.*) — мѫчителѣ (Г); за оухо оударенъ бꙑвааше (С, *Кл.*) — заоушеніє приемлѣше (Г); и пр.

Интересно е да се отбележат няколко случая, в които преводачът от Германовия сборник калкира гръцката дума, докато Клоцовият, Супрасълският и пр. сборници дават свободен превод: например гр. *θεόσωμον προσέφερον* в С и *Кл.* отговаря божію тѣлоу (жрътвѫ приношахѫ), в Г стои бг҃отѣлеснѫѭ (жрътвѫ) приносѣхѫ, а срещу *θεόπαις* Г предлага бг҃оѡтрокъ, докато старият превод е взел свободен и естествен български израз сꙑнъ божи.

Различията между двата превода са многобройни и разнообразни. Те подкрепят тезата, че за да може да се изследва по-пълно Кирило-Методиевият език в неговото развитие, трябва да се привлича повече материал и от старобългарския хомилиар, особено в случаите, когато могат да се изследват отделни старобългарски преводи на една и съща гръцка хомилия.

ВТОРАТА АПОЛОГИЯ НА БЪЛГАРСКАТА КНИГА И НЕЙНИТЕ ИЗВОРИ

НАДЕЖДА ДРАГОВА

Апологията на славянската писменост в старата ни литература е най-самобитна българска проява. За своето време тя е политически най-действеният литературен труд, насочен към отвоюване на народностните принципи, по които трябва да се гради духовният живот на българите

В контекста на цялостното старобългарско книжовно развитие апологията най-неприкрито демонстрира образа на тогавашния писател, неговата култура, обществена позиция и идейни упования.

Тези многостранни достойнства предизвикват повече от век непрекъснат научен интерес към класическото произведение на този жанр — съчинението „За буквите“ на Черноризец Храбър,[1] възникнало в България още в началния книжовен период.[2]

Но и досега изследователите оставят без внимание второто известно произведение от този кръг — апологията „За книгите, как народът получи книжно писание“, която фигурира в научната литература като Българска преработка на Черноризец Храбър.

Позната е само в два преписа, от които единият непълен:

По-старият се намира в тъй наречения Берлински сборник[3] (XIII в.). Публикуван е най-напред от Вук Караджич в 1857 г.,[4] после от Ягич,[5] П. А. Лавров,[6] К. М. Куев[7] и Б. Ст. Ангелов.[8]

---

[1] По-нататък в статията само „За буквите“. Цялостно изследване на текста, пълна научна литература и публикация на всички преписи вж. К. М. Куев, Черноризец Храбър, София, 1967.

[2] Не споделяме становището на J. Vašica, който в книгата си Literární památky epochy velkomoravské 863—885. Praha, 1966, причислява това произведение към творбите на славянската школа във Великоморавия.

[3] За Берлинския сборник вж : V. Jagić, Opisi zvodi, Starine v Zagreb, 1873, V, стр. 43—68 ; С. Кульбакин, Матеряли и заметки по славяноведению, ЖМНПр. 1904, VII, 18 ; А. И. Яцимирский, Описание южно-славянских и русских рукописей заграничных библиотек, I, Петроград, 1921, стр. 418—427.

[4] В. Ст. Караджић, Примјери српско-словенскаго језика, Беч, 1857, стр. 7—9.

[5] В. Ягич, Рассуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке, Исследования по русскому языку, т. I, СПб., 1885—1895, стр. 303—305.

[6] П. А. Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письмености, т. I, Ленинград, 1930, стр. 165—167.

[7] К. М. Куев, Черноризец Храбър, София, 1967, стр. 167—170.

[8] Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, т. II, София, 1967, стр. 227—229.

Другият препис е от XVI в. и е известен отскоро. Публикуван е от Биляна Стипчевич[1] като вариант на съчинението „За буквите“. Югославската учена нарича този препис „Марчански вариант на Черноризец Храбър“. Той е непълен; текстът се прекъсва около една четвърт преди края поради повреда на сборника.

Главната причина за подминаването в науката на посочената старобългарска творба е близостта на първата ѝ половина до сказанието „За буквите“. Това е карало учените, които са я публикували, да я смятат за негов вариант.

Но съпоставим ли двете произведения, ще се види, че в същност защитата в сказанието „За буквите“ съществува във Втората апология на българската книга *само като извор на знания и доводи*, а не като трансформиран текст на широко популярната творба. Редица пасажи от нея са възприети дословно. Но всички те, както и перифразираните и допълнените, са подбирани свободно. Разпределени са в системата на нови мисли и съображения, по логиката на ново книжовно произведение. Показателно е, че голяма част от „За буквите“ *не е използувана*, защото не подкрепя концепцията на новия старобългарски автор.

Тази Втора апология търси своите аргументи и знания и в други старобългарски произведения като Панонските легенди, неизвестни ни днес летописни бележки, Азбучният акростих — химн на света Троица и др.

Така компилацията получава свой собствен облик, а стройната ѝ композиция и активната публицистичност ѝ придават висока стойност.

Разпространява се като слово за Кирил Философ: слⷮ҇ ст҃аго Кыїрила философа, ȣчитела словеньскоу ѧзъїкоу (Берл. сб.) и м҃сца фєрьвара д҃і, дн҃ь, паметь свѣтаго Курилаа (Марч. сб.).

А в увода и на двата преписа са потърсени вече по-адресирани към съдържанието изрази: ѡ҆ кньїга̑, како ѫзьїкь вьзєль єⷭ҇ть писаниє книгами. (Берл.) и ѡ книгахь, ꙗко книж'никь ѥс(ть) вь прописаніє и книгамы. (Марч.).

Докато не се намери трети препис или нов вариант, който би послужил като коректив на досегашните ни знания, ще възприемем за заглавие текст от Берлинския сборник „За книгите как народът получи книжно писание“, което по-пряко отвежда към текста. А в настоящата статия ще го наричаме Втора апология на българската книга.

За характеристиката на преписите особено е важно да се изтъкне, че и двата са южнославянски.

Първият е български. Поместен е в пергаментовия Берлински сборник. Сборникът е многократно проучван. Обнародвани са голяма част от материалите му; проф. Йордан Иванов замисля, но не успява да осъществи пълна негова публикация. Съставът и езикът му са изследвани от В. Ягич (1873), С. Кулбакин (1904), А. И. Яцимирски (1921). Тук привеждаме общата му характеристика у Яцимирски: „Письмо широкое, выдержанное... встречается глаголическое ꙉ. Правописание болгарское. По всей вероятности рукопись переписана в Босне, Герцовине или в Зете с болгарского оригинала, появившагося в Южной Болгарии, в Родопских горах или на границах Македонии. Для некоторых статей можно предполагать русский оригинал... На полях в многих местах — поздние записи боснийскаго происхождения..." (стр. 418).

---

[1] B. Stipčević, Marčanska varijanta Skazanija o slov.eseh Črnoriska Hrabra, сп. Slovo, Zagreb, 14, 1964, стр. 52—57.

Публикувана е и у К. М. Куев, цит. съч., стр. 170—172.

Предполаганият с основания от Яцимирски оригинал, създаден в Южна България, ще да е възникнал *най-късно до края на XIII в.*, за да открием преписи от него вече в началото на XIV в. в Босна и Херцеговина. Странстването на ръкописа лесно може да се обясни с интензивното движение на народните книги през XII—XIII в. По съдържание Берлинският сборник обема редица апокрифи, тълковни статии, народни предсказания като коледника и др. И между тях в естествената си среда на знания за народа от Л. 71^{об.} до 75 е поместено слоⷮ с҃тго Кырила философа.

Вторият препис е сръбско-далматински от XVI в., наречен Марчански по името на манастира Марча (Славония), където се е намирал сборникът в края на XVI началото на XVIII в. При подвързването на книжното тяло са изгубени крайните листове на текста. Не са изяснени съдържанието и историята на сборника, в който се е намирал първоначално. При публикуването му Биляна Стипчевич обръща внимание на срещащия се в преписа термин роумєнскихъ. На него също отдава значение и проф. К. Куев при повторното публикуване на преписа: „Това обстоятелство сочи, че книжовникът ще да е изпаднал под силно румънско влияние или пък ще да е имал под ръка някакъв подобен румънски текст. Вероятността за съществуването на подобна румънска преправка не е изключена, като се има пред вид, че Храбър е бил познат и преписван в румънските предели."[1]

Много е вероятно да е съществувал и румънски препис, но тук с нищо не ни е подсказан. Роумєнски е видоизменен от преписвачите римски, което се среща и в други преписи на „За буквите" Румънско влияние върху славянски ръкопис през XVI в. вече би се проявило чрез определени белези в лексиката и граматическата структура, каквито не забелязваме в наблюдавания текст. Специално във Втората апология роумєнскы и роумєнє е възприето още в протооригинала, защото съществува и в Берлинския, и в Марчанския сборник.

Двата преписа, макар и отделени помежду си с време от три века и без пряка връзка помежду си, *са разпространение на един и същ вариант.* Това лесно се установява още при първа съпоставка:

1. Еднакъв е оригиналният авторов текст, който изгражда композиционния скелет на творбата. На едно и също място са приведени едни и същи данни. Съвпадат и тълкуванията на книжовника върху изворовия материал.
2. Общи са приликите и отликите със сказанието „За буквите".
3. В един и същ вариант е азбучният акростих. А в старославянската литература са познати няколко тематични цикъла азбучници.

---

[1] Цит. съч., стр. 170.

4. И в двата преписа се повтарят наименования, видоизменени по особен начин: питьчскыми (Берл.) птичаскы (Марч.) вместо ѳиничьскыми; наред с латинскы в Берл. препис срещаме и роуменскы, а в Марч. препис — само роуменскихь; вместо асирєωмъ или асѵ̈риωмъ — в Берлинския препис е роусомь и в Марч. роусомь.

5. В съпоставка между двата преписа могат: а) да се изяснят неразбраните места; б) да се попълнят несъзнателните пропуски; в) да се отстранят грешките в единия от тях.

Подложката за преписване обаче, нестигналият до нас т. нар. протограф, не е един и същ. Освен отликите в граматичните форми на двете копия особено различителна е транскрипцията на някои собствени имена:

Симонись (Берл.) симотинь (Марч.) симонидъ (За буквите)

єпихарить (Берл.) алихарит (Марч.) 'єпихарїи же сказатель (За буквите)

костандинь (Берл.) костаньтинь (Марч.) кωстантинъ (За буквите)

менѳодиє (Берл.) мьтодиє (Марч.) меѳодиє (За буквите)

бориω кнѧза бльгарьскааго (Берл.), борска кнеза бльгърьскаго М. борисa кнѧза блъгар'скаго (За буквите)

растислава кнѧзаа моравьскааго (Берл.), растца кнеза моравскаго (М.) растица кнѧза мор'ска (За буквите)

коцала кнеза блыгарскаго (Марч.) коцелѣ кнѧза блатен'ска (За буквите). В Берл. това име е изпуснато.

* * *

Протооригиналът в постройката, която ни подсказват двата наблюдавани преписа, е ярко произведение на старата полемична литература.

Неговото практическо предназначение е да даде на сънародниците българи готови въпроси и отговори за предстоящите им стълкновения с византийските духовници: а се написано бы бра҃є, разоумь что г҃лѫть гръци безоумини. Отделните части на изложението са пряко формулирани като антитеза на съответна теза у опонентите: ...понеже г҃лѫть грьци ѿ иш҃их сѧ книгь извела словенскаа книга, а иѣ иxь бь сьтворилъ... а дроу́зы глѫть... велеть ꙗко г҃-мь ѫзꙑ̈комь повѣлель є имати книгꙑ̈и... то ре́ци к нимь... то ре́ци грькоу...

И в заключение на всички, изнесени от книжовното наследство знания, отново е формулирано общественото предназначение на тоя нов труд: тѣм же, бра҃є, побно вꙑ̈ бѫди вѣти.

А поводът за написването на творбата определено е посочен в послеслова й: аще сьберета сѧ два п҃па, бльгарскꙑ̈и и грьчскꙑ̈и, да лтоур·гиса словенска лѵргиꙗ, и грьчька да не литоургꙑ̈са. аще ли ωба, да литоургисата, нѫ да не ωстане словѣнска лоургиꙗ, а грьчка вьспоє.

Приведеният пасаж е ярко историческо свидетелство[1] за един критичен период в българското богослужение, когато битката за правото на българската книга се води не в общоидеологически и държавно-политически аспект, а е въпрос на ежедневно стълкновение във всяка църква, за всеки празник. Политическата ситуация е такава, че българските олтари са отключени за гръцките попове. Това тяхно право (санкционирано, види се, много стабилно) не се дискутира в апологията. То е отбелязано само като съществуващо положение. Но игото на тоя политически факт личи в трагичния компромис, на който е принуден старобългарският книжовник. Първият му спонтанен порив е да предпише право само на българското слово. Логическият извод от всички исторически данни, които той е привел, е „да се литургиса славянската литургия, а гръцката да не се литургиса“. Но обстоятелства — над него и над изводите в един книжовен спор — го принуждават към сериозна отстъпка: „ако не би — и двете да се литургисат“. Очевидно е, че такъв изход е единствената практическа възможност да се чуе и българското слово.

И всичките усилия на анонимния книжовник, непоклатимото му доверие в славянската книжнина, фанатичният му патриотизъм, надареността му убедително да полемизира, всичко се свежда само до пожеланието — „да не остане славянската литургия, а гръцката да се изпее“.

Тогава кога трябва да търсим времето на Втората апология?

Ясно е, че авторът е следовник на старобългарските писатели от Кирило-Методиевата школа. Но той не е техен съвременник.

Първо, защото борави с едно книжовно знание, вече систематизирано и значително обогатено, за което нямаме данни да е съществувало в началните години от въвеждането на славянското богослужение, преди то да е санкционирано официално на Преславския събор (периода от 886 до 893 г.).

Второ, защото той участвува в *един нов етап* на спора между българи и византийци за правото на славянската книга.

Главното обвинение на византийците към славянската писменост от епохата на Кирило-Методиевата школа е опровергано в „За буквите“ на Черноризец Храбър. Това е триезичната теория и филологическите претенции за несъвършенство на новата азбука. На тях старобългарският полемист им е противопоставил тогавашното научно знание за историческия развой на писмената. А обвинението във филологическо несъвършенство той е обезсилил, като е проследил методологическата общност в създаването на еврейското, гръцкото и славянското писмо.

Тогавашните опоненти — византийските книжовници — от поражението си впоследствие са изковали ново оръжие срещу славянската книга — претенцията, че тя, като произлязла от гръцката, няма свет, боговнушен характер. За да се стигне до такъв етап в развитието на спора, нужно е време от „За буквите“ до новата апология — да съзрее у полемистите идеологическото преустройство.

---

[1] За съжаление неизползувано в досегашната историографска литература. Единствен спира вниманието си точно върху този пасаж Б. Ст. Ангелов при анализа на Солунската легенда. Вж. Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, кн. II, София, 1967, стр. 58—59. Тук е поставен пред историографията крайно необходимият въпрос: „Въз основа на тази антигръцка тенденция следва ли да се допусне и приеме, че въпросната преправка е писана по време на робството под Византия? Досега такова предположение не е изказано.“

Ако приемем, че „За буквите“ е прогласено в 893 г., както са наклонни да предполагат българските изследователи, или пък 924, както може да се съди по написаната дата в румънския Почаевски сборник,[1] условията в България насетне близо век не дават възможност тая нова теория да предяви правата си.

Тезата на византийските опоненти, че от „гръцката книга е изведена славянската“ и политическите претенции за духовно върховенство, към които води тя, може да бъде отнесена към създадената в Константинопол великодържавническа идеологическа платформа за „Византия владичица на народите“. Тя се утвърждава и превръща в смисъл на византийската политика от династията Комниновци. А в книжовните паметници ни е засвидетелствувана от Теофилакт Охридски.

Към същото време ни препраща и картината на българското богослужение, нарисувана от автора на Втората апология. Това е византийското владичество по българските земи (1018—1186), когато съперничеството между гръцките и българските свещеници не е решено категорично от държавни разпоредби. Поради това и има място да се предписва поведение на преследваните и атакувани български духовници. След смъртта на Йоан Дебърски животът на Охридската архиепископия се характеризира точно с тая правова неустановеност — грамотите на Василий II признават българското богослужение във всички „новопридобити земи“, а охридските архиепископи постепенно подменят своя клир изключително с византийски духовници.

Трето, „воюването“ за българската книга във Втората апология се поверява от автора не на отговорната институция, каквато е патриаршията или архиепископията, не и на представителите на държавната власт. По всичко се вижда, че книжовникът публицист не разчита на гореизброените инстанции. Той доверява позицията на низшето българско духовенство и на българските маси.

Четвърто съображение да виждаме книжовника в епохата на византийското робство е изключително повишеният му народностен патос. Между философските и филологически съображения на старобългарските писатели за правото на славянската писменост той втъква и народностни: како можемь писати грьч̏скꙑѫ рѣчи словѣне бꙑ̏вше. И това изтъкване на народното, и насочването на интереса към солунския произход на Кирил свързват книжовника определено с демократичното литературно движение на българите през византийското владичество.

Така ще си обясним и оня стремеж у Втората апология на българската книга да побере възможно по-голямо богатство от старобългарските знания за писмената.

Отношението на нейния автор към родното му книжовно наследство се е появило не само в деклариран пиетет: тако и кни̏га бльга̏рска ст҃а есть. То е засвидетелствувано и от многообразното градиво за своята работа, което е извлякъл от различните книжовни български паметници.

---

[1] Към тая дата насочва вниманието си румънският славист Г. Михъила със своя спецкурс „Разпространение на книжовните паметници за Кирил и Методий в славяно-румънската книжнина“, четен през учебната 1967/1968 г. в специалността руска филология в Института за чужди езици и чужда литература — Букурещ.

За да се оцени по възможност по-вярно стойността на тая компилативна творба, наложително е да се уточнят нейните извори и отношението на компилатора към тях.

* * *

Първият основен извор е „За буквите“ на Черноризец Храбър. В текста не е споменато името Черноризец Храбър, нито пък са подсказани някакви данни за заглавие и местонахождение на паметника, от които са извлечени знанията и доводите.

Авторът на Втората апология е разпознал в своите опоненти предишни врагове на славянското писмо, блестящо оборени от старобългарския писател. И затова той се доверява на своя предшественик, като възприема от него главните аргументи срещу триезичието.

И в същото време, при подбора на материала анонимният български компилатор е оставил неизползуван от старобългарската творба *една трета текст.* Тъй като първият изпуснат пасаж от „За буквите“ е непрекъснат (от...ѡ̈ва же по словѣн'стѣи рѣчи... до дроуꙁии же гл҃ѫть чесомоу же сѫть...), би могло да се помисли, че книжовникът е имал под ръка непълен ръкопис. Но проследим ли до края отминатите положения, ще разберем, че авторът на Втората апология отбягва всичко, което засяга две теми, много съществени и възлови в „За буквите“ на Черноризец Храбър.

Първият невъзприет пасаж се отнася до близостта на славянската азбука с гръцката, а чрез нея и с еврейската — както по началната си буква, така и по методологическия си образец. Авторът на Втората апология не иска да акцентува върху гръцкия пример в създаване на славянското писмо, а извежда като определящо положение боговдъхновението на Кирил, който, макар и да познава писмената на гърците, е създал оригинално дело:

В „За буквите“ стои ѡ̈ва ѕбѡ по чи҃ноу гръчьскыхъ писменъ' ѡ̈ва же по словѣн'стѣи рѣчи. ѿ прьваго же наченъ по гръчьскоу...

Съвсем иначе изглежда съответствуващият му пасаж във Втората апология: єдна по грьчьскꙑимъ а дроуга по разоумоу и по дароу б҃жиемоу.

С особена предпазливост е отстранено изречението: тѣм же по томоу по̂бно и въ тъ̂же ѡ̈браꙁъ створи с҃тыи Кирилъ л҃и писменъ.

Другият изпуснат пасаж се отнася до уточняване броя на българските и гръцките букви. В старобългарското съчинение „За буквите“ са приведени аргументи, които доказват еднаквия брой на гръцките и славянските буквени знаци — 38 — и с това се отбива упрекът за филологическо несъвършенство на Кириловото писмо. За разлика от извора си компилаторът от епохата на византийското робство има да оборва новата теза, че от гръцкото писмо било произлязло българското. И той не противоречи на своите опоненти, когато изтъкват, че гръцките букви са 24. После съзнателно им противопоставя по-многобройните славянски 38 и намира терен за самобитност на родните си писмена.

При тълкуване на конкретните етапи от развитието на гръцкото писмо той пропуща намиращите се в „За буквите“ имена на гръцки граматици и книжовници, които не са популярни в неговата съвременност, като Кадъм, Акил, Симах... В съответните пасажи употребява обобщаващи изрази, които по-резултатно обслужват избраната от него конструкция на непрекъснато противопоставяне.

Така новият защитник на славянските букви се обособява по отношение на предшественика си от Кирило-Методиевата епоха със своя самобитна концепция. Последователността му в разгръщане на собствената теза проличава още по-определено в начина, по който *той преработва възприетите положения* от „За буквите“.

Уводните изрази във Втората апология са кратки. След тях е поставено известното ни начало на старобългарската творба, където прѣжде ибо е съвсем на място и вярно:

ѡ̑ кныга како ѫзꙑкь вьзель є҇ть писание книгами, ибо словенѣ не имѣхѫ писаниꙗ, нѫ̏... (Берл.)... прѣжде по словиньском... (Марч.).

Може би в тези две въвеждащи фрази ще отгатнем първоначалната форма на старобългарското произведение, отпаднала до наше време, поради което съчинението ни изглежда откъслек от по-голяма полемика? Но подобен въпрос може да се реши след запознаването ни с препис, по-стар от компилацията, какъвто засега липсва.

Във вестите за предкнижовния период у славяните Берлинският сборник ни поднася една по-категорична квалификация на знаците:

... не имѣхѫ писаниꙗ, нѫ̏ чрьтанемь чрьтахѫ и рѣжъми рѣжахѫ, тога бѣхѫ погани сѫще. кр҇тивьшим сѧ греком...

Чертите и резките не се броят за писание. Те са само способ за някакво обслужване през езическата битност на славянството. Това не само че е казано точно, но е и подчертано с противопоставянето на следващия християнски етап. Етимологичните словесни фигури чрьтание́мь чрьтахѫи рѣжьми рѣжахѫ ни се представят като замръзнало фолклорно словосъчетание. Ако са съществували в тази поетична хармония и ритмичност още в първобългарското произведение, тогава ще подозрем, че там са били отломъци от ритуален речитатив или песен, съпровождащ славянския езически обряд, в който чертите и резките имат някаква култова функция.[1]

За съжаление Марчанският препис не е опазил израза и не можем да съпоставим редакциите му.

По-нататък защитникът на българските писмена извлича вестите от извора си в ред, подчинен на собствения му патос. За да уязви гръцките си опоненти, той извежда на челно място знанието, че гърците отнапред са си служили само с 12 букви. Тия данни той е намерил пак в „За буквите“, но в друг ред и в друг контекст. Съдържат се в разказа за развитието на гръцката писменост след изоставянето на финикийските букви, когато Панамид пръв им е изнамерил $\overline{\text{si}}$ гръцки. В наблюдавания текст цифрата $\overline{\text{si}}$ погрешно е изписана $\overline{\text{ві}}$ още в първооригинала, но съвсем преднамерено не е споменато името на граматика създател. То би нарушило обобщаващия тон на уводния пасаж. Същото знание ще намери съответното си място по-нататък с променено име на граматика Гаманаил. Компилаторът не се бои от повторението на тая една и съща вест. За него е най-съществено отчетливо да се открият всички данни, които подпомагат полемиката му.

---

[1] Към подобно тълкуване в „За буквите“ насочва още Fr. Rački, Pismo slovjensko, Zagreb, 1861, стр. 50 и сл., а приведеният тук текст е много по-категоричен в тази насока.

Най-близко до извора стои разказът за историята на писмената от Адама до авторовата съвременност. В първата „общочовешка“ част е дословен, но щом стига до развитието на гръцкото писмо — проявява вече своя редакция. Съкратени са редица имена и писмени явления. А там, където е възприет редът на граматиците и броят на откритите от тях букви, представата е допълнена и с броя на годините, в които се извършват описваните процеси:

... иѫ прѣже еллини и роумене не ꙋмѣхѫ своими ѫзꙑкомь писмене. иѫ питьчскꙑими писмени писахѫ своѫ рѣчи, и бꙑхѫ много лѣ з҃ тога же Гаманаилъ дидаскаль имь приіше послѣдь и створи' имь, и иаченъ ѿ лѣва, ві҃ словь изь жидовьскыхь книгь. тѣм же словеси пи:сахѫ своѫ рѣчии .ѳі҃. лѣ҃. (Берл.).

Така в новата апология се създава една по-разгърната в летописен план картина. Но нейните данни са съвсем произволни, защото са погрешно разчетени от „За буквите“ числа, които обозначават броя на писмените знаци у гърците през определен период. Според Берлинския препис гърците пишат с финикийски букви 60 години. Но в сказанието „За буквите“ стои и тако бѣшѫ многа лѣта и затова Марчанският препис ги увеличава на 400. Макар че е много изменена, тази цифра личи, че е взета пак от същото съчинение, но в израза ... а оиии многы лѣты. з҃. иӽь писмена оустрои. А годините 19 са общият брой на буквите след Кадъм тѣм же многа лѣта, ѳі҃ писмены писаахѫ. И в двата случая грешката е обяснима със случайността, че пред числата се е оказала от предходната фраза думата лѣта.

Но за нас е интересен подходът на компилатора. Той си е позволил да извлече тия цифри от съответните им пасажи и да ги разположи в своя разказ на нови места, така че да внушат летописна убедителност.

В анализирания текст компилаторът е въвел две ортографически промени, които трябва да се изведат пред вниманието на изследователите-лингвисти. Вече се спомена, че вместо фииичьскыми писмены тук и в двата преписа е питьчскыми писмени (Берл.) птичаскы писахоу (Марч.).

Голям интерес представлява възприетото тук наименование на Адамовия език, определен в „За буквите“ като сир'скы: иѫ си'скы. имже и Адамъ г҃ла. Марчанският препис обаче ни донася формата роушшки: иоу роушшкимь єзикомь, Ад/а/мꙋ г/лаго/лю.

Преписвачът на Берлинския сборник не го е възприел, защото е знаел, че Адамовият език не може да бъде роускы. Според Яцимирски той е познавал някои руски книжовни паметници и затова се е видял принуден да избегне неверния в своите очи термин с притежателни форма: Адамоу гл҃є ѫзӹкоу. Но съществуването на роускы или роушки вместо сирски в първооригинала се потвърждава по-нататък и от Берлинския препис. Където се изброява подялбата на уменията, четем: роусомь даⷭ҇ звѣздоуⷱтение срещу роусом да̀ звєздочатиѥ (Марч.) и и а̓сиреѡмъ звѣздочьтение (в „За буквите").

Тази контаминация, довела от сирски до рꙋшки, е предполагана отдавна в науката.[1] При дълго дискутирания пасаж от Пространното житие за Кирил, където се говори, че първоучителят е намерил рꙋшки писмена на Херсон, Р. Якобсон предвижда точно такова езиково явление. Разглежданата творба единствена го е регистрирала, и то за ранна епоха — не по-късно от края на XIII в. Така окончателно се укрепява хипотезата на Якобсон.

Пълната вътрешна самостоятелност на книжовника от епохата на византийското робство към сказанието „За буквите" се манифестира и от *неговите вставки в текста.* Там, където са му известни повече данни, в хода на мислите, следван от старобългарския писател, той прибавя своята вест или съображение и пак продължава по изворовия разказ. Така към филологическото съображение, че не могат да се пишат с гръцки букви думи със специфично славянски звуци, среднобългарският писател не само че не следва точно подадената му от извора дума, но извежда като по-съществена и необорима собствената си мисъл: како можемь писати грьчскыѫ рѣчи словѣне бӹвше.

Патриотичните основания са предпочетени пред филологическите.

Задължен да брани славянското писмо в една нова идейно-политическа обстановка, компилаторът *привежда и повече съображения за светостта на славянската книга* от известните му в „За буквите"

Най-голям интерес буди разсъждението му за надписа върху разпятието: вь распѧтие бѣ дьска написана жидовскꙑ̈ и латинскꙑ̈ и грьчскꙑи, а словеньскꙑѫ не бѣ тоу. і того ради сѫⷮ ѿ ба҃ словенскꙑѫ книгꙑи (Берл.); распети даска написана жидовскы, а словеньскиѥ не бе тоу. да того ради словиньскиє книги ѡ(ть) б(ог)а соу(ть). (Марч.)

То се основава предимно на философско-етични мерки. Но не вдъхва доверие за каноничност. По структура на мислене и по първично битовата си логика този аргумент напомня свободното тълкуване в апокрифните отговори. В известната ни старославянска литература не съществува никъде така формулирано. Вероятно е възникнало в българска народна среда от знанията, които дава Пространното житие на Кирил за защитата на славянските букви във Венеция. Там учителят с богословски аргументи оборил триезичниците, които издигнали надписа над разпятието като своя програма, и ги назовал иронично пилатовци. Но тук Кириловата богословска аргументация е подменена с житейско тълкуване, напомнящо ни отношението на богомилите към кръста: „Понеже евреите разпнаха на него божия син, затова кръстът е най-омразен богу.“ Без да достига до богомилската крайност, старобългарският компилатор си защищава своята правота със завидна богословска наивност, но пък с дълбоко човешко убеждение — щом славянският език не е бил на дъската при разпятието, значи е любим богу! А книжовно упование ще да е намерил в приведения по-нататък от акростиха за Троица стих към буква С: Слово беззаконно ми възложихте.

---

[1] Вж. André Vaillant, Les „lettres russes" de la Vie de Constantin, Revue des Etudes slaves, 1935, XV; R. Jakobson, Annuaire de l'Inst. de philologie et d'histoire Orient. et Slaves, t. 7, New York, 1939/1941, стр. 181—186.

Второто съображение за светостта на славянската писменост има софистичен характер. На упрека, че славянската книга е новоизведена от гръцката, а не е изконна, поради което не е сътворена от бога и от ангелите, книжовникът лаконично отговаря: ꙗко вѣра крⷭ҇тиꙗнска быⷭ҇ на послѣдокь тако и книга бльгарска ст҃а єсть.

Можем да очакваме, че подобна „възрастова“ съпоставка на нововъзникналата славянска писменост с младото по отношение на езичеството християнство ще да е била използувана още от Кирил и Методий в пренията им с триезичниците. Следи от нейния патос съществуват в произведенията на Климент Охридски, и то специално в посветените на Кирил: „Защото, макар и по-късно да възсия, надмина всички. И както денницата, която изгрява по-късно, озарява със своята светлина целия звезден лик, като пръска светлина със слънчевите си зари, така и този преблажен учител на нашия народ... просвети безбройния народ, тънещ в мрака на невежеството.“[1]

Внушеното от старобългарската книжнина убеждение в светостта на славянската писменост във Втората апология е подсилено и от едно месианистично народностно чувство. Познаваме го от народната литература точно в епохата на византийското владичество като форма на идейно политически отпор. Тук кореспондира пряко с месианизма в Солунската легенда. Но трябва веднага да се изтъкне, че не е необходимо да търсим допир между двете творби, тъй като и двата паметника имат общ книжовен първообраз в тоя пункт. Това е заключението на „Написание за правата вяра“, където от името на Кирил е завещано: „... Така аз изповядвам вярата си наедно с родния си брат Методий... Нея ние двамата *предаваме на нашите ученици*, та като вярват така, да се спасят и *пак да ни я предадат в страшния ден на съденето истинска, неизменна, съвършена*“[2] (к. м., Н. Д.).

Трябва да се напомни също, че „Написание за правата вяра“, както се вижда от някои сборници, се е разпространявало редом със „За буквите“ на Черноризец Храбър (общ извор и за двете творби) и задължително го е предхождало.

Очевиден е пътят на версията от Кириловия богословски трактат, отправен към учениците му, славянските учители, до Кириловия легендарен монолог — „Солунската легенда“, — адресиран в упованието си вече към българите: „Те, каза господ, ще предадат на бога православната вяра и християнството.“[3]

---

[1] Цитирано по Динеков, Куев, Петканова, Христоматия по старобългарска литература, София, 1961, стр. 31.

[2] Пак там, стр. 23.

[3] Пак там, стр. 248.

В досегашната научна литература не ни е познато това заключение в трактата да е посочвано измежду евентуалните извори на Солунската легенда. Не е предвидено като нейна основа или като инспиратор и в най-новото изследване върху Солунската легенда от Б. Ст. Ангелов.[1] Нещо повече, водейки се по Дринов, Ангелов използува като аргумент за късния произход на творбата съвпадежа точно в тази фраза между легендата и „Сказание за Сивила“, където също четем: „... славяните, наречени българи... християнството и правата вяра на бога ще предадат“. Вижда се, че пасажът и тук ще да е дошъл откъм „Написание за правата вяра“.

Така българският месианизъм, проникнал в цяла редица легендарни творби от епохата на византийското владичество,[2] измежду тях и в разглежданата тук Втора апология, води изворите си още от Кирило-Методиевата книжнина. Само че в новата епоха излиза от първоначалната си общославянска сфера и се афишира тенденциозно български.

* * *

Освен повече съображения от основния извор „За буквите“ във Втората апология книжовникът компилатор проявява наклонност *да открие и повече данни.* Някои от тях изглеждат да са собствени негови съпоставки от тогавашни представи и знания. Така например „За буквите“ посочва Панамид като пръв гръцки буквотворец. А по-нататък в същото съчинение (без връзка с тая вест) се съобщава, че гръцките книги „са преложени“ от еврейските. В представите на компилатора тези две вести не са разчленени и той си създава своя картина на процеса, където първият гръцки граматик дидаскал създава 12 букви и започва да пише *отляво* като в еврейските книги.

Но в други вставки компилаторът е изтъкнал числа и дати, които не могат да се отминат без внимание:

Интересно е, че числените обозначения винаги са погрешни. Грешките са още от протооригинала, защото се повтарят и в Берлинския, и в Марчанския препис. Затова трябва да се търсят у автора на компилацията. А той ги поднася с убеждението за проверени факти. Тогава грешките ще да са възникнали по пътя от изворите до неговата творба:

Още в самото си начало Втората апология отбелязва, че сънародниците на автора, славяните, по-нататък в текста конкретизирани като българи, са живели без писмена 12 - години: бише словинанє в̄і лѣть бєс писаниꙗ (М.) От пръв поглед тая цифра в̄і буди недоумение. Възможни са обаче две тълкувания на сгрешаването ѝ:

Първо, *ако изворовият паметник е бил написан на глаголица* и е съдържал сведението, че българите са живели без писания 23 години, а то ще значи от създаването на славянската писменост до идването на Кирило-Методиевите ученици в България — 863—886 г. Цифрата 23 може да стане 12 само при механично привеждане на съответните глаголически букви в кирилски Ⰻ̄Ⰲ — і̄в, където имат различна числена стойност

---

[1] Из старата... литература, т. II, стр. 44—62.

[2] Вж. ръкописните лекции на Й. Иванов, АБАН, ф. 52, а. е. 117, л. 46—52.

Ⰲ҃ = 3, но съответствуващото му в҃ = 2 и Ⰻ҃ = 20, но съответствуващото му і҃ = 10. Така глаголическото 23 Ⰻ҃Ⰲ става кирилско ві҃ = 12.

Другата възможност е ві҃ да е погрешно на мястото на ѕі҃ в протооригинала. В същия текст такава грешка категорично се установява по отношение първоначалния брой на гръцките букви, които в „За буквите“ са ѕі҃, а и в двата преписа на Втората апология са ів҃. Тогава ще четем израза в следния вид „и бяха славяните без писмо 16 години“.

Този срок съответствува на времето от 869 до 885 г., т. е. от признаването и освещаването на славянските книги в Рим до идването на Кирило-Методиевите ученици в България.

Представа за началото на славянската писменост от освещаването ѝ в Рим намираме в една руска преработка на „За буквите“ и прѣложи книги на словѣⷩскїи іазык Кирилъ философ. ѡт Адама же до кр҃щенїа болгарскаго ѧзыка и до Кирила философа лѣт ҂ѕто҃з (6377, т. е. 869).[1] Ако приемем, че в нашия паметник е фиксирано освещаването в Рим като начало на славянската литургия, изворът за подобна представа е възможен само в документ със специални политически задачи към папството, който не е достигнал до нас.

Сведения за това, колко години българите са били без славянско писмо, не съществуват никъде в известните ни днес книжовни паметници от старата епоха. Трудно ни е да допуснем, че българският автор от византийското робство сам ще да е направил сложното изчисление от ръкописите, които знаем, че могат да му го подадат — „За буквите“ — в непременна съпоставка с житията на Климент и Наум.

Тази цифра трябва да е съществувала вече изчислена и да е имала обръщение в старобългарската книжнина, за да бъде привлечена в едно полемично съчинение с такава категоричност. Не е изключено да се е намирала в славянския оригинал на Климентовото житие. Но по-вероятно е *Кирило-Методиевите ученици да са съставили летопис на славянската писменост в български условия.*

Както и да тълкуваме численото ѝ значение — 23 или 16, — тая вест е особено ценна, защото е фиксирана само тук. Тя подсказва съществуването на книжовен паметник, където началото на българската писменост се вижда в идването на славянските учители от Великоморавия след смъртта на Методий в 885 г.

Втората цифрова вставка намираме пак в уводната част на апологията. Там, където в „За буквите“ стои помиловавь родъ словѣнскыи и посла имъ ст҃го Кѡнстантина фїлѡсофа..., компилаторът вътква преди името на славянския учител дата: вь лѣ҃ ҂ѕ҃т҃п҃з. Посочената и в двата ръкописа една и съща година 6387 е очевиден анахронизъм, тъй като представя богопратеничеството на солунския философ десет години след смъртта му. Всички преписи на Пространното и Проложното житие, както и Похвалното слово за Кирил боравят само с една година ҂ѕто҃з — 6377 — смъртта на учителя в Рим. Единствено съчинението „За буквите“ на Черноризец Храбър прогласява като основно знание годината, в която се създава славянската писменост ҂ѕтѯ҃г — 6363. За да замени летописната вест, съдържаща се в извора, със своя, очевидно е, че българският компилатор търси друга представа. Тя се свързва с идеята за Кириловото богопратеничество.

---

[1] Вж. К. М. Куев, цит. съч., стр. 178. Ръкописът е от XVII в.

По замисъла на изречението би трябвало да се визира годината на Кириловото раждане ҂ѕтл҃є — 6335 по византийското летоброене или ҂ѕтк҃з — 7327 по александрийското летоброене.[1] Но такава година не е фиксирана никъде в достигналата до нас старобългарска книжнина.

Едничка възможност ни остава да виждаме тук грешно преписана утвърдената в старославянската литература година на Кириловата смърт ҂ѕто҃з — 6377. Вероятно авторът е посегнал към нея от някакви идейно-богословски съображения. Така например точно годината на Кириловата смърт е изтъкната като белязана със знака на висше усмотрение в Похвалното слово за Кирил от Климент Охридски: „Той прочее, блаженият, се яви, за да довърши недовършеното от двете върховни светила. И затова господ бог му заповяда да отиде на пречестен покой с тях. И почина с мир в господа в годината 6377... И след като привърши всички служби и трудове, причисли се с живота си и с вярата си към светите отци. И бе... съучастник в божията слава.“

Но защо вместо о̃ имаме п̃?.

И тук сме принудени да *предполагаме глаголически извор*. В глаголицата числото 70 се изписва с Ⱀ҃ буквата *наш*, много близка графично до *покой* Ⱂ҃. Компилаторът е взел Ⱀ за Ⱂ *покой* и го е предал със съответното кирилско П, което има друга цифрова стойност — 80.

Другият капитален извор за Втората апология е славянският азбучен акростих Химн на света Троица, приведен тук изцяло в 33 стиха от ѧ до є.

Присъствието на стихотворната творба в компилация, чието възникване датираме най-късно до края на XII в., поставя и въпроса за мястото на това стихотворение в старата литература и за връзките му с други близки по идея и жанр творби в славянската книжнина.[2]

---

[1] Тогава бихме помислили, че вместо п̃ е стояло к̃, допустима графична грешка. Но запазената в старославянската книжнина година за смъртта на Кирил 6377, от която евентуално може да се изчисли годината на раждането му, като се знае, че е живял 42 години, винаги е съобщавана във византийско летоброене. А 6327 е по александрийското летоброене.

[2] Пълния текст по известните варианти на акростиха вж. в: Н. Драгова, Непроучен старобългарски азбучен акростих, сп. Език и литература, г. XXIII (1968), кн. 3, стр. 42—46. Там не е приведен текстът от сборник БАН—СССР 13.3.21, тъй като бе обнародван след излизането на статията (от Н. С. Демкова и Н. Ф. Дробленкова, вж. по-долу, пос. ст.).

Вън от Втората апология (в двата ѝ преписа) Азбучният химн се среща още в Хилендарското сказание за превода на светото писание, публикувано от Лавров,[1] а неотдавна и от Б. Ст. Ангелов.[2]

Макар че Лавров изтъква сходството на Азбучния химн с намиращия се акростих в Берлинския сборник, той лансира идея, че Хилендарското сказание е извлечение, глава от граматическия труд на Константин Костенечки, тъй като в сборника то идва непосредствено след словеса вь кратцѣ, без да е отделено с нови данни за автор или със свое заглавие. „Судя по заглавию мы имеем здесь дело со списком извлечения из грамматического труда известного в югославянской письмености Константина Костенечкого.“

Но тая идея и у автора ѝ не е особено категорична. Резервите на Лавров произтичат от упоменаването на българския цар Йоан Асен като съвременник на Седмочислениците, а също и от обстоятелството, че изброяването на буквите вече веднъж се съдържа в гл. 6 от граматическия труд на Костенечки. Окончателната проверка на своята идея Лавров отлага за времето, когато ще може сам да сравни Хилендарския разказ с цялото съчинение на южнославянския писател.

Нямаме възможност тук да дискутираме въпроса за участието на Константин Костенечки в създаването на Хилендарското сказание. В голяма степен тази идея е оборена още от съмненията на самия ѝ автор. В случая за интересуващия ни акростих е важно, че тая нова компилация няма нищо общо с Втората апология нито по данни, нито по насока и стил. Двете произведения са абсолютно независими едно от друго. Съчинението в Хилендарския сборник е издържано в летописен стил. Ако потърсим изворите им, общ за двете ще се окаже само акростихът химн. Това значи, че в случая разполагаме с втора редакция на стихотворението, разпространявана като съставка на друг тип произведения.

С начало цялото наименование на буквата познаваме още няколко азбучни стиха. Те са преписани самостоятелно в сборника, намиращ се в ръкописната сбирка на библиотеката в Прага.[3] Сборникът е сръбска редакция. Свързан е известно време с манастира Хопово на Фружка гора[4] и за да се запази представата за движението му, ще го наричаме Хоповско-Пражки сборник.

Фрагментите от Хоповско-Пражкия сборник, макар и разпокъсани, са извлечени от два извора, което е отразено и във въвеждащия текст: „а се тлькованїє а̑зь боукви...“ „...а се инако...“ Вторият фрагмент с буквите а, б, оу, ф е близък до интересуващия ни текст. С този препис сме нямали възможност да работим. Използуваме само изнесеното в описите.

---

[1] П. А. Лавров, К вопросу о времени изобретения письмен и перевода священнаго писания, в: Zbornik u slavu V. Jagiča. Berlin, 1908, стр. 355, със заглавие „Сказание о переводе священного писания“. Със същото заглавие Лавров го публикува повторно и в: Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письмености, Труды славянской комиссии, Л., 1930, стр. 171.

[2] Из старата... литература, т. II, стр. 207—208, 229—230.

[3] Vašica, J. Vajs, Soupis staroslovenskych rukopisů Narodního muzea v Praze, стр. 212, š. 14, IX. F (10); също: М. Сперанский, Рукописи Павла Јосифа Шафарика (ныне Музея королевства чешкаго) в Праге. Москва, 1894, стр. 53.

[4] За Хоповско-Пражкия сборник вж. P. J. Šafařik, Geschichte der südslavischen Literatur, III, Praga, 1865, стр. 321.

Изказаното от нас предположение,[1] че в ранната старобългарска литература Азбучният химн на Света троица се е разпространявал самостоятелно, се потвърди от публикацията на Н. С. Демкова и Н. Ф. Дробленкова.[2] Стихотворението е намерено в библиотеката на Съветската академия на науките в сборник от 1462 г. (сигн. БАН, 13.3.21). Това е руска редакция с черти и от Берлинския сборник, и от Хилендарското сказание. От известния ни текст са изчезнали стихове за редица букви, между които за г', ф, щ, ъ. Този нов за науката препис, макар и късен, разкрива стихотворението вън от компилации — като отделно произведение със собствено заглавие „Азбоука“[3].

Така че работим с три редакции на Азбучния химн: I. българска (в два преписа — „Берлински“ и късен сръбски „Марчански“); II. хилендарска и III. руска от 1462 г. Засега фрагментите от Хоповско-Пражкия сборник не можем да отнесем определено към никоя от трите поради недостатъчното им познаване.

Трябва да признаем, че все още не сме събрали необходимите данни за живота на този азбучен акростих в старата славянска литература.

Най-много затруднява обстоятелството, че той е втъкнат в компилации, различни по жанр и време. В книжовните описи те фигурират със собствените си заглавия и белези, които невсякога подсказват присъствието на акростиха като компонент. Към това се прибавя и усложнението от доскорошното пренебрегване на интересуващата ни творба — в сянката на големия научен интерес към другия славянски азбучен акростих „Азбучната молитва“.

В новите съветски проучвания вниманието се задържа вече съсредоточено върху явлението „азбучни акростихове“. Но възможността за систематизация среща нова пречка — неуеднаквеното и произволно онасловяване на тези творби, богато разпространени в руската литература от XIV до XVII в. в няколко различни тематични цикъла.

Особено важно е терминологично да се разграничи цикълът на азбучните молитви от цикъла на азбучните стихотворения.

Този момент в работата е наложителен, за да се разчлени първоначалната обобщена представа за азбучните стихотворения, внушена от Соболевски.[4] За съобщените от него около 20 азбучни акростиха (между тях не е упоменат Химнът за света Троица) той въвежда общия термин „азбучни молитви“.

Необходимата научна диференциация бе направена най-напред в изследването на В. Адрианова-Перетц.[5] Но нейният интерес е предимно към пародиите на този жанров похват през XVII в. и изводите ѝ са съобщени мимоходом. От известната ни библиография се вижда, че сериозна систематизация на азбуковниците по време и обществена функция съдържа статията на Лукяненко „К истории русского букваря“[1], но в момента нямаме възможност да се запознаем с нея. Най-нова схема намираме в посочената статия на Демкова—Дробленкова. Там азбучните акростихове са представени в седем цикъла: а) „Аз есмь всему миру свет“, б) „Аз есмь бог“, в) „Азбука покаяльная“, г) „Аз преже о господе бозе начинаю вещати...“ д) „О воскресении господне“, е) противоюдейски азбуковници без общо наименование, ж) „Ад глубок“. А по-сетне като приложение към статията е публикувана „Азбука об Адаме“, с която се въвежда фактически и осми цикъл.

---

[1] Н. Драгова, цит. ст., стр. 46.

[2] К изучению славянских азбучных стихов, в: ТОДРЛ Литературные связи древных славян, т. XXIII, юли 1968, стр. 58—59.

[3] В съветската научна литература за термин на този жанр е възприето старославянското название „азбука“. На български език не може да се борави с този термин, тъй като нямаме разграничителната дума „алфавит“. Затова и ще изберем друго название от старославянските ръкописи „Азбуковник“.

[4] А. И. Соболевский, Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии (СОРЯС, т. I, XXXVIII, № 3), СПб, 1910.

[5] В. П. Адрианова-Перетц, Очерки по истории русской сатирической литературы XVII в., М.—Л., 1937, стр. 10—14.

Очевидно е, че подобна систематизация не може да остане в научно обръщение. Първо, присъединява към стихотворенията един цикъл от азбучните молитви — азбуковника за покаяние „Аз к тебе припадаю милостиве“; И, второ, не е избран единен принцип. Циклите а, б, г, ж са групирани според първия ред в акростиха. Останалите са по тема.

Това ново озаглавяване на азбуковниците — по първия им ред — довежда до още по-голямо разноречие в научната литература. Например за т. нар. цикъл „Аз есмь всему миру свет“ по-рано са известни names „Азбука толковая о Христе“ или „Христовая азбука“.

Неудовлетворително е и заглавието, с което е отбелязано в гореприведената схема интересуващият ни азбуковник: „Аз есмь бог“.

Стихотворението, така както го срещаме във Втората апология на българската книга, още при пръв прочит прави впечатление със стройното си единство по съдържание. То е посветено и издържано само в една тема — възхвала на света Троица. В стила на откровенията старобългарската творба припомня с тържествен тон силата на троичните божествени превъплъщения. Първите три стиха характеризират троичната същност на божеството според източната християнска религия: „азь є̏смъ б҃ь. б. б҃ь бо єсмь. в. вѣ̂ бо вьсѧ“. От буква г до буква і са прогласени старозаветните чудеса на бога отец. Вероятно и изборът в броя на стиховете, посветени на всяко божествено естество, се е диктувал от някакви символно-алегорични търсения. Не изглежда да е случайно, че точно от буква г започват стиховете за господ бог.

Особено личи алегоричната обвързаност в характеристиката на бога син. Тя е откроена в стиховете от И до Х (Исус Христос, изписван съкратено в глаголическата книжнина със симетрично построените знаци ⰉⰘ). В дванадесет стиха (напомнящи по структура строфата от 12 стиха в староеврейската псалмическа поезия) се припомня човешкият съд над божия син и чудото на Христовото възкресение.

До стиха на буквата Ъ се слави бог дух. И ЕР се въвежда с думата въздух, заета от гръцки: ъ. єромь носимь нев̂имо.

Творбата завършва с обединяващия трите естества образ на бога съдник в грядущото пришествие.

Тържественият стил е постигнат чрез космогоничните образи от писанието. Издържан е един силен тон, внушен чрез художествената илюзия, че стиховете са откровения свише. „Къде има в гръцките книги бог, както славянските казват? — гордо извиква анонимният книжовник от епохата на византийското робство, когато започва цитирането на азбучника. Явно е, че произведението се е схващало като проглас от бога, с тълкувания за троичната му същност. Поради това и приемаме, че азбучният акростих е химн на света Троица.

---

[1] В Труды Ленинградского гос. библиотечного института им Н. К. Крупской, т. IV, Л., 1958, стр. 240. (Тая годишнина не е получавана в софийските библиотеки.)

Макар че познаваме стихотворението само в кирилски препис, от най-стария вариант, запазен чрез Втората апология в Берлинския сборник, личи, че той първоначално *е съществувал на глаголица и е посветен на глаголическата азбука.*[1]

В познатите ни досега компилации акростихът е въведен и с обяснителен текст, различен по обем в различните варианти: въведение и послеслов във Втората апология и разгърнато предисловие в Хилендарското сказание. Заедно разгледани, тези текстове подсказват решения на редица важни въпроси, като разпространение на творбата, заглавие, предназначение, място в средновековните жанрове, отношение на старобългарския книжовник към нея. По някои загатвания могат да се правят предположения за времето на нейното възникване и за авторството ѝ.

Въпреки че известните днес варианти са значително покварени, което предвижда да са предавани някое време по памет, бележките по азбучния акростих от XII—XIV в. говорят само за писмено книжовно разпространение. Ние срещаме творбата значително късно след създаването ѝ. На нея се гледа само като на задължително знание за божествения характер на славянската азбука. По-подробен в своите бележки е Хилендарският разказ. От тях се вижда, че старобългарското произведение е било използувано и като учебно пособие при преподаване на славянската грамотност в българските земи.

Прави силно впечатление, че въпреки дидактичната ѝ употреба и масовия характер на усвояването ѝ творбата не е деградирана в йерархията на средновековните жанрове, каквото срещаме в по-късната руска литература. Напротив, отношението на старобългарския книжовник към нея респектира с високия си пиетет и искрената си средновековна вяра за боговнушеност на този текст. Авторът на Втората апология е фанатик в благоговението си пред акростиха. А предговорът към него в Хилендарския разказ извежда цитати от Писанието, за да убеди читателя, че трябва точно да познава тълкуването. Случаите на невежество в тая област той заплашва с божията ярост.

Така бележките извеждат акростиха към онези средновековни произведения, които имат свет характер: аще грѣшаешь, или прѣзираешь ѿ сиⷯ в'сѣⷯ хꙋлиши. и бꙋ҃ досаждаешь. и ты̏ мъзжⷣ не прїемь. нж҃ ꙗрѡ̏ бж҃їа на себѣ навоⷤдишь и клатвꙋ. ꙗкоⷮ пише пр҃рк. понте съ разꙋⷨ.

По своя смисъл избраното тук от Писанието ни напомня отговора на Кирил във Венеция. Според Пространното житие там славянският първоучител е противопоставил на триезичната теория думите на Давид: „цялата земя да възпява бога“, а после е привел и цитат от апостол Павел: „ще пея с дух, ще пея и с ум“.

---

[1] Подробно вж. в статията ни „Непроучен старобългарски азбучен акростих", Език и литература, 1968, кн. 3, стр. 49—50. Ще добавим, че има възможност предположенията в тази насока да отидат и по-нататък: след двата стиха за И смислово се усеща липсата на стих преход от строфата на господ бог към строфата на Исус Христос. Тая липса може да се потвърди със сигурност, ако бъдещите проучвания докажат, че е спазвана последователно възприетата във втората строфа 12-срична структура. А в сегашния си вид първата строфа е от 11 стиха. Тогава вече ще очакваме още един стих в протооригинала, а то ще рече, че са съществували в акростиха три букви И.

Тази близост укрепява създаденото от текста впечатление, че уводът в Хилендарското сказание е опазил главните положения от едно прозаично обръщение, което е придружавало Азбучния химн и в архетипа. В него средновековният книжовник ни е оставил и свое отношение към жанра на творбите, обозначен най-първо с термин, който доказва, че примерът му се корени във византийската литература, а после потърсен на български в съответна калка: н зр̏н ѡ снцєвы, пр҄ѣпоантїстнхїє, сн̏рєч прѡтнвьсловїю сє̏...

Самостоятелните заглавия в различните варианти причисляват стихотворението към тълкуванията, което ни изправя пред нова поредица от проблеми. Тук става дума за тълкуване не на текст, а на азбука, която при обикновени условия и в нормална книжовна практика не се нуждае от обяснения. Очевидно е, че това се е наложило поради атаката срещу Кириловото дело и че още по предварителния свой замисъл славянската азбука ще да е съдържала доводите за един резултатен отпор. Щом тя е придружавана от химн тълкувател, може да се предполага, че и в графичното решение на буквите ѝ ще е била заложена някаква значима за времето алегория.

Хипотеза за символен характер в графиката на глаголицата бе лансирана в славистиката от финландските учени Г. Чернохвостов и В. Кипарски най-напред на IV международен славистичен конгрес в Москва, а после по-обстойно на чествуването на Климент Охридски през септември 1966 г. в Охрид и на Климентовата научна сесия през декември 1966 г. в София.[1]

Хипотезата на Чернохвостов — Кипарски се опира върху убеждението, че глаголицата има оригинално творческо решение. Буквените ѝ знаци се разглеждат като своеобразно съчетание от елементите на три графични компонента — кръст (символ на Христовата жертва), окръжност (знак за безконечността на божията слава и мощ) и триъгълник (знак на света Троица).

Съпоставим ли тази хипотеза с текста на тук изнесения азбучен акростих, виждаме колко основания има тя в представите на това старобългарско произведение за глаголическите букви. Съдържанието на азбучника пряко ни отвежда към предполаганите графични символи. То възпява Троицата, представена чрез триъгълника, възпява творческата сила на бога отец и неговата безконечност, представени чрез окръжността, възпява страданията на бога син, представени чрез кръста.

Това ни кара да *търсим времето на възникването на азбучния акростих ведно със самата глаголическа азбука.*

Втората апология отнася това време точно към началото на славянските книги: ıако нспрьва кннгꙑ̈ гл҃ѫть. И Хилендарското сказание косвено подкрепя това свидетелство, препоръчвайки стихотворението като средство за защита от ересите: бє гл҃ѣ в бж҃твноє писаніє, ıако да невьⷣжьствіⷨє кѡрнишь и хꙋлишь. и єрєси мѣташь, оу ст҃о писаніє. и зрнѡ сицєвы прѣⷯпоаⷣнтістихїє сирєч прѡтивьслѡвїю сє.

---

[1] Вж. В. Кипарский, О происхождении глаголицы, Сборник Климент Охридски — материали за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му, БАН, 1968, стр. 91—97.

Историята познава две ереси, активизирали се във връзка със славянската писменост и по-точно със славянския превод на светото писание — триезичната и йопаторската. Едната е открито антиславянска, а другата прехвърля в догматичния спор за света Троица тежестта на политическия конфликт — на Великоморавия и славянското културно движение, от една страна, и папските аспирации и интересите на франкската държава от друга.

По своето съдържание азбучният акростих дава отпор и на двете ереси. Замислено като откровение на бога към човечеството, пред средновековния читател стихотворението свидетелствува за божествения характер на славянското писмо. В същото време формулира веруюто на Кирил и Методий за същността на Троицата.

Смятаме, че старинността и близостта на разглеждания азбучник до първооригинала се подсказва и от обстоятелството, че от всички известни ни той е най-отдалечен текстуално от Писанието. В него догматичната характеристика на Троицата е постигната чрез представи и образи, организирани по свой стил, без да възпроизвеждат дословно пасажи или стихове от богословската и богослужебната литература.

А с приближаването на преписите към наше време (XV—XVIII в.), все повече е търсена адекватност на стиховете в азбучника със съответните места в Писанието.

Главно тенденцията да бъде приближен азбучникът текстуално до Писанието е довела до разпадане на първоначалния химн за Троицата на цикли — „за бог първи“ „за господ бог“, „за Христа“, за „възкресение Христово“, „противоюдейски“, „за страшния съд“, „за Адам“ и др. Тази практика се е активизирала поради широкото въвеждане на стихотворението в руския образователен процес, където то е имало не само ограмотители, но и идейно-възпитателни функции. От посланието на архиепископ Генадий (края на XV в.) научаваме, че азбучникът е трябвало да побере основните формулировки на християнската догматика, и то в точен вид, предназначен за заустяване: „А иным ведь силы книжные не мощно достати, толко же азбуку-границу и с подтительными словы выучит, и он силу познает в книгах велику.“[1]

Понякога тематичните промени в акростиха са били наложени и от идеологически съображения. В този смисъл ценно е наблюдението на Демкова—Дробленкова върху изворите за втората група в „Азбучника за Христа“[2].

---

[1] За приложението на азбучните акростихове в образователния процес в старите руски училища има богата научна литература. Вж. К. Харалампович, Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в., Казань, 1898; С. Миропольский, Очерки истории церковно-приходской школы от первого ее возникновения на Руси до настоящего времени, вып. 3, Образование и школы на Руси в XV—XVII веках, СПб, 1895; В. В. Буш, Старинные азбуки прописи, Пгр., 1920; В. П. Адрианова-Перетц, цит. съч., стр. 10—14.

[2] Цит. ст., стр. 33.

Има случаи, когато новите черти се диктуват от индивидуалните предпочитания на по-късни автори, имената на някои от които са известни — архиепископ Генадий (края на XV в.),[1] Иван Фьодоров (XVI в.)[2] и др.

За да се избистри представата ни за азбучните стихотворения в старославянските литератури, необходимо е всички известни по ръкописите произведения да бъдат озаглавени и систематизирани тематично. А вътре във всеки тематичен цикъл да се разграничат редакции по епохи и текстуални отлики било по първия ред, било по други похарактерни белези.

При такава систематизация ще стане ясно, че в корена на това многостранно и многоплодно литературно явление стои азбучният акростих — химн на света Троица — като първообраз и методологически пример.

Уводният текст на Хилендарското сказание ни е опазил придружаващото го предписание, въз основа на което са възникнали по-сетне в такова разнообразие азбучни стихове: ы се̏ повелител'но е҇ и исплънително. а҆ще ли хощеши и҆нако словеса̏ писати, не възбранно ти е҇, тъчиѫ право да пишѫтсѧ. и къжо на свое мѣстѣ да стои.

Затова и в по-новите текстове се среща съвсем освободен от композицията и идейния замисъл подбор на сентенции от църковните книги, наредени в азбучен строй по първата буква. Някъде за по-голямо разпростиране в цитатите от Писанието акростихът е осъществен дори през стих.[3]

Ръкописите, публикувани като цикъл „Аз есмь всему миру свет“[4], и в двете редакции са сравнително най-близки до старобългарския азбучен химн на света Троица. Отдалечават се от него по композиция. Те представляват в същност разработка на втората, Христова строфа от акростиха, като разпростират темата ѝ върху цялата азбука. Това води до промени и в стила. Азбучникът за Христа е диалог между божия син и човечеството, докато азбучникът за Троица е монологичен. Това съвсем очевидно по-късно усложняване на структурата разстройва познатото ни последователно разгръщане в характеристиката на божеството. Дало е възможност и на места да се натрупат без особена художествена връзка сентенции, привлечени само заради началната им дума, съответствуваща на буквеното наименование.

Така текстът се издава като по-късен етап в преработката на старобългарския акростих, химн на света Троица.

Тогава кой е авторът на първоначалния химн?

В славистиката отдавна е въведена идеята, че е съществувало неизвестно днес стихотворение, написано от Константин Философ при създаване на славянската азбука. Особено активно тая идея се защищава при споровете за авторството на двете старобългарски стихотворения „Проглас към евангелието“ и „Азбучна молитва“[1]. Но предположенията са кръжели предимно около тези две стихотворения. А още в 1885 г. Малишевски лансира мнението, че Константин-Кирил е автор на непозната азбучна молитва, по модела на която по-късно Константин Преславски е написал своята творба. Към такава посока се отправи и неотдавна изразеното предположение на проф. Фр. В. Мареш,[2] че Кирил Философ е автор на азбучника „Аз есмь всему миру свет“. Като се отнасят с уважение към хипотезата на проф. Фр. В. Мареш, Демкова—Дробленкова не се присъединяват категорично към нея. Те извеждат пред вниманието на изследователите „Акростиха за господ бог“ — „... Аз преже о господе-бозе начинаю вещати...“ и правят редица текстологически съпоставки между него и „Написание за правата вяра“. Но не се доверяват само̀ на текстовото сходство и оставят проблема за авторството открит.[3]

---

[1] С. Миропольский, цит. съч., стр. 29; В. П. Адрианова-Перетц, цит. съч., стр. 11—12; Демкова—Дробленкова, цит. ст., стр. 53.

[2] R. Jakobson, Jvan Fedorov's Primer, Harvard Library Bulletin, 1955, № 1; В. И. Лукьяненко, Азбука Ивана Федорова, ее источники и видовые особености, В: ТОДРЛ, т. XVI, стр. 208.

[3] Вж. Соболевский, цит. ст., стр. 9—35. Метрически е реконструирано от Р. Якобсон, Заметка о древнеболгарском стихосложении, ИЗОРЯС, 24 (1919), № 2, стр. 351—358.

[4] Най-нови публикации вж. F. V. Mareš, Azbučná básen..., също Демкова—Дробленкова, цит. ст.

С право акростихът за господ бог, публикуван още в 1875 г.,[4] вече се въвежда в системата на изследването, защото текстово е свързан с най-старите славянски паметници. Към изнесеното от авторките ще прибавим още няколко наблюдения.

Началото на азбучника дословно следва „Написание за правата вяра“, но вече при буква Д се отклонява. Подминат е приведеният от Кирил цитат на Григорий Богослов за троичната същност на божеството, а е цитирана друга мисъл от същия автор:

Д. Добро бо и бл(а)годарно ѿ бога начинаті и кончати

Името на Григорий Богослов не е съобщено, но ние познаваме същия текст като негов завет, припомнен от Константин Преславски в предисловието към Учителното евангелие.

Трябва да се обърне внимание и на обстоятелството, че в стиха за веди азбучникът е прекопирал от извора си „Написание за правата вяра“ погрешно развързан в кирилица глаголически израз:

В. Видѣте лици раз(д)ѣлѧем, но б(о)ж(е)ством не разделим

Тук кирилското веде — в̄, механично е прекопирало глаголическото веде Ⰲ̄ в числената му стойност три, от израза:

Три же съличиа въ единомъ б(о)ж(е)ствѣ нераздѣлно.

---

[1] Обстойно изследване на литературата по въпроса вж. у Е. Георгиев, Две произведения на свети Кирила, София, 1938; Кирил и Методий основоположници на славянските литератури, София, 1956, стр. 140 и сл.

[2] F. V. Mareš, Azbučna báseń z rukopisi státní verejne knihovny Saltikova Ščedrina v Leningrade, сп. Slovo, Zagreb, 1964, кн. 14.

[3] Цит. ст., стр. 48—49: „В создании азбучного стиха „Аз преже...“ наблюдается тот же принцип использования текстов, связанных с именем Кирила Философа, который лег в основу известной „Азбучной молитвы“. Е. Георгиев, сопоставляя „Азбучную молитву“ с текстом молитвы Кирилла Философа в составе службы Кириллу и Мефодию, обнаружил поразительное сходство текстов и на основании этого утвердился в мысли, что автором „Азбучной молитви“ является сам Кирил. Следует, однако, учитывать и такую возможность, почему-то не принятую во внимание исследователями, ведущими спор об атрибуции „Азбучной молитви“: стихотворное переложение молитвы Кирилла могло быть сделано и его последователями. Это же следуеть делая выводы об авторстве акростиха „Аз преже...“, на основании сближения его с „Азбучной молитвой“ и „Написанием о правей вере“ Константина Философа.“

[4] Амфилохий, Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки, М., 1875, стр. 140—141.

Това подчертава старинността на акростиха, но очевидна е също така липсата на каквато и да е художествена концепция в него. Затова и ние го възприемаме не между възможните текстове за протооригинал, а като свидетелство, че *в стария период книжовниците са свързвали с името на Кирил азбучник за Троица* и там, където не са го имали под ръка, са го сглобявали по старите славянски книги и Кирилови текстове.

Смятаме, че въпросът за това, на кой от известните ни азбуковници е възможно да е автор Константин-Кирил, трябва да се реши по принципа на „текстуалното отблъскване“ от познатите ни Кирилови произведения, а не чрез откриване на текстуална идентичност. Колкото повече текстуални съвпадения има между творбите, за чието авторство спорим, и признатите за Кирилови произведения, толкова е по-голяма възможността те да са написани не от учителя, а от учениците му. Един голям творчески дух като Кириловия няма да се побере в пренасяне на собствените си словесни формули от една творба в друга. Фетишизирането на известна словесна формула е възможно и обяснимо само в духовната атмосфера на една идейна и книжовна школа след смъртта на основателя й.

Затова тук ще потърсим авторството на Кирил за „Азбучния химн на света Троица“ в други податки:

1. Там, където стихотворението е опазило до нас по-цялостни елементи, издава перото на книжовник с голям литературен опит.

Освен акростиха в тая ранна творба са потърсени и други стихотворящи средства. Отново срещаме обикнатото повторение, така величествено прозвучало в „Прогласа към евангелието“. Но сега е в средата на стиха като своеобразна подготовка за цезура. Повторен е едносричният съюз бо в първите шест стиха и е превърнат в ритмичен стожер на силабичната организация.

По-нататък силабичният стих се обогатява и от интензивната сричкова сила на еровете, и от подбора на някои сонорни звуци, на които се възлага да открият по-големи възможности за разнообразие и нюанси във времетраенето на сричката. Отделни стихове са опазили и звукопис, подчинен на тона на тълкуваната буква: ш, щ. Началото на стихотворението подсказва и търсения в една сложна техника, където последната дума на предидещия стих е и първа дума на следващия.

Вниманието към звученето на творбата издава познатия ни пиетет към звуковото богатство на родната реч, характерен за първата старославянска книжовна школа.

2. Към авторството на Кирил ни отвежда и темата на стихотворението. Точно химн на света Троица може да се предполага като първа творба, създадена на славянски. В Кирило-Методиевата школа стриктно се спазва предписанието на Григорий Богослов: „Добре е винаги да се започва от бога и да се свършва с бога“. А Панонското житие косвено подсказва това начало: „Като си отиде, по предишния си обичай, Философът се предаде на молитва заедно с други сподвижници. И скоро му се яви бог, който изпълни молбите на своите раби. И тутакси състави буквите и започна да пише евангелската беседа...“

Естествено е, че тук „явяването на бога“ писателят съвременник е разбирал само в творчески план, явяване чрез словото, чрез книжовното дело.

Догматът за троичната същност на божеството е основа на веруюто в християнската религия. Но вниманието към него особено се изостря в Кирило-Методиевата съвременност. През IX в. християнските църкви аспирират за културно господство в тогавашния свят. Иноверците устрелят в идейните прения нападките си към Троицата като към лесно уязвимо място. Константин-Кирил се формира като философ в защита на Троицата и в догматичното й тълкуване. С такава задача той участвува в диспута срещу сарацините. Житиеписецът рисува радостта му от предоставилата му се възможност: „За мене има ли нещо по-славно от това — да живея и да умра за светата Троица?“ След това като правоверен и вещ тълкувател той тръгва със същата задача и при хазарите. Царят, според пространното житие, го изпратил с думите: „Философе, иди при тези люде и им обясни въпроса за света Троица с нейна помощ, защото никой друг не може да извърши това достойно.“

По-късно, в годините на славянската мисия, философската формулировка за Троицата бива обявена за разделителна граница между двете съпернически църкви — Цариград и Рим. Поради това и Константин Философ завещава на своите ученици (бъдещите учители във Великоморавия и България) като предсмъртна дума трактата „Написание за правата вяра“. В него са формулирани точно възгледите му за троичната същност на божеството. Със свойствения му искрен патос умиращият учител диктува: „Като правовярващ служител на пресвета Троица, служа й в нейната чиста и непорочна слава през всичките дни на живота си.“

Така този проблем властвува над всички философски интереси у създателите на славянската писменост и бива предаден на техните следовници. Неслучайно в службата, посветена на Методий, Константин Преславски величае своите учители: „Вие светци, които се борите за света Троица, преподобни Кириле и светителю Методие...“

Днес е трудно да си дадем сметка колко съкровена вяра са носели за средновековния славянин тия стихове, химн на бога, провъзгласен чрез новите букви, във време, когато чуждото духовенство е доказвало, че славянските писмена не са приети от небето.

Специално адресиран към защитата на славянската кауза е стихът към буквата слово: слово бєзаконно вьзложистє на мѧ. Като обявява надписа върху разпятието за беззаконен, оръдие на човеческия грешен съд над бога, авторът се освобождава да търси правото на своята писменост в зависимост от това, съществувала ли е тя там или не.

3. Следи от акростиха откриваме още в най-старата българска литература.

Той ни помага да разберем защо в „За буквите“ на Черноризец Храбър се предписва онова особено произношение на „азь“ в сравнение с останалите букви: „... и свети Кирил постави като първа буква азь... И като първа буква азь, дадена от бога на славянското племе, за да се отворят устата при обучението на разум чрез буквите, тя се произнася с широко отваряне на устата, а другите букви се произнасят и възгласят със слабо отваряне на устата...“

Сега, когато познаваме акростиха-химн, трудно можем да възприемем лансираната у нас идея, че в тоя текст се предписва произношение на азь от „Азбучната молитва“. Ако азъ се възприема като знак на молителя, т. е. на смъртния човек, средновековната йерархия на понятията не би дала право то да се „прогласява“, да зазвучава „възгласно“. Така може да се гледа само на азь — знак на бога, както е в химна на света Троица, и може да се твърди, че е *„първа буква аз, дадена от бога на славянското племе“*, както стои в старобългарския паметник.

В пълно съзвучие с представите на азбучния акростих са и реторичните въпроси към неверниците в „Похвално слово за Лазар“ от Климент Охридски.

Близост откриваме и между старобългарския азбуковник и словото на Йоан Екзарх за Възнесение господне, където се тълкува разбирането за бога дух.

Още в самото си начало словото посочва подтиците на Христовата жертва: „поради великото свое човеколюбие...“, които в акростиха са прогласени от името на Христа в стиха за буква ч:

ч. чл҃вѣколюбьꙗ ради сьнидохь

При картината на възнесението авторът тълкува като най-съществени положенията, че богът дух има „небесен херувимски престол“, „херувимите изразяват трисвета хвала към бога“, а за самото възнесение се привежда цитат от Давид „Изкачи се̣ на херувимите и разпери ветрени криле“. Точно същите формулировки на догмата са избрани и в азбучника:

х. херовими славеть мѧ
ц. цⷭ҇ртво мое на нб҃сѣхь
ш. шестокрилаи агг҃ли слоужеть ми
ъ. ероми носимь невиⷣмо

Но най-показателно родство между Акростиха за света Троица и Слово за Възнесение господне на Йоан Екзарх наблюдаваме тъкмо в оригиналните негови пасажи.[1] Патосът на старобългарския писател сякаш е продиктуван от идейно-художествената концепция на първославянското стихотворение. В азбучния акростих по структура втората строфа за Христа е адресирана към третата строфа за бога дух *в противопоставяне.* Художественото решение е изградено върху антитези: след човешкия съд над бога е припомнена силата на божия съд над човечеството:

п. Пилатоу мѧ прѣдасте
р. рьцѣтѧ безаконикомь
с. слово безакон'но вьзложисте на мѧ
т. трьновень вѣнець на главѫ ми положисте
оу. оударень тⷭ҇ы за ланитѫ
но х. херовими славеть мѧ
щ. що мы ѿвѣщаета до вторааго пришествиꙗ
ѣ. ꙗко хощѫ сѫдити живыїмь и мрьтвыїмь
е еже мѧ свѧзасте и ведосте

---

[1] За преводния характер на това съчинение и за оригиналните моменти в него вж. P. Olteanu, Contribuţii la studiul literaturii omiletice, Romanoslavica, XIV, Buc., 1967, стр. 311.

А вътре в това манифестирано противопоставяне на небесното над земното е изтъкната херувимската хвала към Христос над поруганието му от страна на човечеството.

И сякаш да обобщи това внушение, Йоан Екзарх завършва „Слово за Възнесение“ с думите: „О, престранно чудо! Когото Пилат осъди, днес той сяда на небето като съдия! Когото евреите поругаха, него ангелските сили славят!“

И третият писател на старобългарската книжовна школа, Константин Преславски, издава познаване на азбучния акростих за света Троица както в методологията на Азбучна молитва, така и текстуално в заключението ѝ.

4. Повечето от имената на славянските букви свързват своя произход с първата дума на всеки стих от Химна за света Троица. А най е убедително наименованията на писмените знаци, създадени от Кирил, да бъдат извлечени тъкмо от Кирилово произведение.

Хипотезата, че наименованията на славянските букви са възникнали от най-стари акростихове, написани по примера на „Азбучната молитва“, е изказана за пръв път от Ем. Георгиев: „Тъкмо един подобен азбуковник, който е възникнал въз основа на свети Кириловата азбучна молитва, е дал с началните думи на стиховете си (или с част от тия думи) имената на старобългарските букви.“[1]

В тази си статия, чиито конкретни съпоставки и изводи са опазили убедителност и в светлината на новите приноси, Георгиев отправя внимание и към три стиха от азбучника в Берлинския сборник (за буквите б, ъ, ı). Но не задържа наблюденията си върху него, тъй като научният му интерес е погълнат предимно от Азбучната молитва. Акростихът, от който ще да са възникнали наименованията, българският учен предполага в неизвестни ни ръкописи: „Императивите в акростиха са изобилствували, защото, както това се среща най-често, азбучният акростих се е състоял от отделни стихове — изречения с нравствено поучително съдържание. Сравни с азбучния акростих на Григорий Богослов, издаден у Migne, Patr. Gr. XXXVII, к. 908—910, където също много често се срещат повелителни или желателни форми.“

В същност такъв славянски азбуковник от XI—X в. не е намерен, а откритият южнославянски превод на Григорий Богослов не подсказва очакваните форми,[2] и затова нашият интерес отново трябва да се върне към известните ни текстове.

От познатите ни досега старинни акростихове (възникнали до XIV в.) най-много съответствия на първите думи в акростиха с цялото наименование на буквите има Азбучният химн на света Троица — от 33 стиха — 19 цели думи и 4 първи срички. Но това още не би било довод, ако не обърнем внимание на три обстоятелства:

а) Няма нито един стих, чужд по смисъл на основния замисъл и на избраната композиция, да е втъкнат само за да се нагоди към буквеното име. Точно тази особеност свидетелствува, че Азбучният химн на Троица е създаден *преди възникването на буквените имена.* Иначе според избраната форма той би следвало стриктно да се нагоди, както се наблюдава това в. по-късните азбучници.

---

[1] Е. Георгиев, Имената на старобългарските букви, Сборник в памет на проф. П. Ников, София, 1940, стр. 134—151. Тази хипотеза е оспорвана от редици учени и до наше време: вж. A. Vaillant, L'alphabet vieux-slave, RÉS, 32, 1955, 7—31; V. Tkadlčík, Dvojí ch v hlaholici, Slavia (XXXIII), Praha, 1964, кн. 2, стр. 182—193. В светлината на наблюдавания от нас акростих много от възраженията в посочените статии губят основания.

[2] Н. М. Каринский, Византийское стихотворение Алфавитарь в русском списке XI в. В. ИпоРЯС, т. III, кн. I, Л., 1930, стр. 260—261.

б) Там, където в Химна на света Троица първата дума на стиха не е възприета като наименование на съответната буква, се оказва, че самата дума е непригодна за такава функция. Не е възможно буква да се нарича — бог, гемон, пилат, фараон, херувим, шестокрила, цаство, человеколюбие, юдей. Това са съществителни със строго ограничена семантична функция, без възможности да поберат в себе си и понятието за буквен знак. А началните думи кое и на са се променили на како и наш навярно според принципа, предположен още от Шафарик — за да се получи смислова връзка и в отвесния прочит на буквените имена. А ние добавяме, че по същия този принцип и повечето наименования са станали императив, както убедително личи при рьци (във всички варианти на акростиха думата е рьцѣта). Затова е излишно непременно да търсим в инфинитивна форма началната дума на акростиха.

в) Несправедливо Демкова—Дробленкова[1] отхвърлят възможността за резултатен извод от съпоставката между буквените наименования в Abecenarium bulgaricum[2] и началните думи в азбучниците. В науката тая съпоставка е въведена за първи път пак от Е. Георгиев. Идеята е много благодарна, но тя се е приемала с резерви, защото у Георгиев се сверява с податки главно от Азбучната молитва, у Демкова—Дробленкова с Акростиха за Христа и не дава убедителни резултати.

Но сам Е. Георгиев не може да подмине и отбелязва под линия поразителната близост между наименованието на буква б в Abecenarium bulgaricum и втория стих от Берлинския сборник, Българската преправка на Храбровото сказание, както той нарича паметника.

Според наименованието bocobi, което схващаме като съединен прочит на първите три думи, можем да възстановим пълния текст на втория стих така: бг҃ бо бі прѣжде вьсѣхь вѣкь.

Това ни убеждава, че вторият стих от азбучника е съществувал преди Abecenarium bulgaricum.

Тъй като, както се доказа, че в Ab. bulg. над глаголическата буква ц погрешно стои написано латинско ре, ние бихме свързали и наименованието saraué (разчитано по-сетне като червь) с първата дума от стиха за буквата ц — цр҃тво.

22 наименования от Ab. bulg. съответствуват при началните думи в Химна за света Троица. Естествено е, че само този химн няма да ни даде всички данни за възникване имената на славянските букви. В утвърждаването си те са изпитали редица многостранни влияния, за които са изказани предположения в науката. Но макар че ги получаваме на славянски отбелязани цели шест века по-късно у Константин Костенечки,

---

[1] Н. М. Каринский, цит. ст., стр. 46.

[2] Предполага се, че е писан между X—XII в. Вж. И. В. Ягич, Энциклопедия славянской филологии, вып. 3, С.-Петербург, 1911, стр. 135—137. Главното неудобство при съпоставките се крие в латинската транскрипция на наименованията.

изворите на по-голямата част от тях личат в старобългарския азбучен акростих.

5. Смятаме, че по тоя химн е възникнало наименованието не само на повечето славянски букви, но и на цялата азбука, сътворена от Кирил.

Понятието глаголица обикновено се свързва с идеята, че Кирил е създал писмото на говорим език, т. е. на езика, който „се глаголи". Трудно ни е да предположим в творческото дело на Константин Философ съображения за мъртъв и говорим език. В неговата съвременност единствената възможност за книжовна употреба на славянския език е говоримата форма. По-стар етап от нея не може да се пази в никаква езикова консервация, поради което не е било възможно да съществува дилемата мъртъв език — говорим език. Това противоречие е плод на друга епоха и на друг обществен конфликт. Неисторично е да го отнасяме към Кириловото дело.

Вече направихме опит да покажем, че буквите са донесени на славянските ученици ведно с акростиха на света Троица. Поради това и те са се заучавали и популяризирали като писмена, книги, посветени на Троицата, което записано би изглеждало грамота троици или писмена троици.

А в старата българска книжнина съществува практиката сложни думи, които съдържат цифрово понятие, да се изписват съкратено, като се използува числителната стойност на буквите. Например в „За буквите" е: ꙗко тремь ѥзикомь или ꙗко трими ѧзыкы, но в препис от XVII в.: ıако 3-ми ѧзыки бог... Срещу това в Берлинския сборник точно във Втората апология е изписано ıако г҃-мь ѫзꙑ̈комь.

По това правило думата троица ще да се е изписвала съкратена и г҃ца или г҃ица.

След това е „развързано", прочетено г҃ не в цифровото му значение, а с буквеното му име глагол. И вместо г҃(тро)ица става г҃(лагол)ица.

Тоя процес е опазен в неразбран от преписвача вид в т. нар. Псковски хронограф от 1494, където на л. 441 четем: ... въ лѣⷮ ҂ѕ.т҃г. Константинъ Ѳилософъ нарицемый Кирилъ створилъ грамотѹ словесным̃ ꙗзыкомъ г҃лемѹ литицю...

Тук не става въпрос за случайна грешка, защото тя се среща непоправена от преписвачите и два века по-късно в сборник от XVII в. в лѣто ҂ѕт҃. ѯ̂г. е̂ Костантинꙵ ѳилосоꚞ, нарицаемы̏ Кирилъ. сотвориⷮ҇ грамоту словеньскимъ ꙗзыкоⷨ. г҃лемую литицѹ.

Тези два паметника[1] ни карат да вярваме, че първоначалният текст е имал в сгрешеното място следния вид: Кирилъ сотвориⷮ҇ грамоту словеньскимъ ꙗзыкоⷨ г҃ици.

Развързването на г҃ица е станало на два етапа: най-напред г҃ се е възприело като широко употребяваното съкращение на глаголати и новоразчетената дума е получила формата г҃латици. Но вторият преписвач се е заел да внесе смисъл в неразбираемото съчетание и отново е развързал г҃ като причастие от глаголати във винителен падеж според граматꙋ, към които се отнася. Така неясната дума латици се е възприела като наименование на създадената от Кирил азбука.

---

[1] Двата текста не произхождат един от друг. По годините 6363 и 6303 те се свързват с различни групи руски преписи на „За буквите".

Далечна следа още от глаголическото съкращение на понятието е запазена и в едно заглавие на Азбука о Христе в ръкопис от XVI в. в архива на руския синод — азбѹка в҃-ѧ.

Така смятаме, че наименованието глаголица е възникнало в следглаголическия период, когато с кирилски букви се е изписвало посвещението на Троица — г҃ица, завещано от първославянския учител. Погрешно полученото име глаголица веднага си е намерило обяснение в една народна етимология, като писмо на разбираем език, който се „глаголи“ и затова се е утвърдило.

6. Към гореприведените доводи вече получават стойност и такива обикновено съмнителни данни, каквито са по-късните онасловявания на книжовния паметник.

Навсякъде Азбучният акростих е представен като творение на Кирил, а вече се посочи, че във Втората апология той заедно с доводите, заети от „За буквите“, се възпроизвежда като най-достоверно знание за Кириловото дело. Вече се спомена, че и онасловяването на Хилендарското сказание е опазило следи от такова отношение, макар и да е предало автора със сбъркано име.

Поради високия пиетет, с който се обгражда Азбучният акростих — химн на света Троица, пазен и предаван като завет от Константин-Кирил, той бива възпроизведен и като основен компонент на две старобългарски компилации. А в самостоятелния си вид се популяризира между различните славянски книжовни средища и става основа за интензивна азбуковна практика в руската книжнина от XIII до XVIII в.

И някои руски варианти, макар и по-късни, са представени като съчинения на Кирил Философ: „азбꙋки толковыѧ с(вя)т(о)го Константина фıлософа, нарицаемаго Кирıла, мꙋжа праведна и истинна“[1].

С пълното възпроизвеждане на Азбучния акростих—химн на света Троица, Втората апология ни е опазила едно драгоценно поетично произведение, излязло под перото на създателя на глаголическите букви. Можем да смятаме, че това е и първото произведение, записано на славянски език.

Но текстът, с който ни запознава апологията, не е опазил изцяло особеностите на Кириловата творба. Покваряването е вървяло в две насоки. Най-силна е била тенденцията да се съкращават стиховете по дължина и смисъл. Слятото им записване ги е приближило графично до прозаичен текст и книжовниците, не чувствувайки задължението да опазят елементите на един стих с точен брой срички, с цезура и строга ритмика, свиват израза до най-лаконичния му вариант. На места е останала само по една дума. От друга страна, видима е и тенденцията стиховете да се пригаждат към по-популярни християнски сентенции, което, както посочихме, е довело до разклоняване на Химна на света Троица в няколко нови тематични цикъла.

---

[1] Вж. Демкова — Дробленкова, цит. ст. (Собр. Волоколамского манастыря ГБЛ, ф. 113, № 573.)

Така че от позициите на досегашните ни недостатъчни знания върху вариантите на текста не можем да пристъпим към реконструиране на първооригинала.

* * *

Направеният преглед върху изворите на Втората апология показва широкия кръг от интереси, с които е живял анонимният ѝ автор. По числеността на материалите, възприети от книжовното наследство, трябва да определим произведението му като компилативно. Но в своята епоха точно в компилативния му характер е и високото му достойнство. Компилацията е своеобразната проява на информация през средновековието, където мислите и съображенията се приемат със стойност, не според обективно-познавателния им характер, а според авторитета, който ги е формулирал и прогласил. Затова се и пренасят от епоха в епоха.

А в условията за развитието на старата ни литература компилацията в книжовната практика е високо ценен труд. Нейното място в младия духовен живот образно е отвоювано още от Йоан Екзарх в естествоописателното му съчинение „Шестоднев".

Но докато изворите на Йоан Екзарх са утвърдени от църквата и от авторите на богословската книжнина, тук анонимният български творец е избрал за „богати духом" своите предшественици от старобългарската литература. И този момент е особено показателен за оригиналното богатство на българската книжнина, натрупано за два века. Ние разполагаме с категорично свидетелство за неговия обществен и литературен престиж чрез творческата практика на един от най-знатните писатели на Византия през XII в. — Теофилакт Охридски. Неговите агиографски творби са изградени предимно върху славянски извори — наследство от Охридската книжовна школа.

Но Втората апология обогатява тая представа с нови страни. Тя ни разкрива старобългарската литература не само като достояние на отделни книжовни средища. Вече е създадена родна *книжовна традиция*. Един български публицист от оная епоха има на какво да се опре. Славянската книжнина, придобила вече български облик, не е в отделни автори и творби. Тя е създала своя цялостна атмосфера, която възпитава позиции. Нейното въздействие има необорима убедителност както за книжовния ум, така и за широки маси, информирани за книжовните ценности, възпитани точно в тая атмосфера на народностна литературна традиция. Само така книжовникът може да им довери защитата на родното писмо, което е и сторил във Втората апология.

Неговите доводи за светостта на славянската литургия разчитат не толкова на доказност, колкото на разбиране и съучастие. Редица от тях, както видяхме, са в повече от завещаното в сказанието „За буквите": 1) че славянските букви са свети именно защото не са стояли на „разпети дъска"; 2) че младостта на славянската литургия не я дискредитира, така както не може да бъде дискредитирана светостта на християнската религия, задето е по-млада от езичеството и юдейството и др.

И за доказен материал в този пункт писателят привежда азбучника за света Троица.

Откъде полемистът е извел тези съображения? Трудно ни е днес да докажем. Само предполагаме. И съвсем естествено се налага въпросът, не са ли това *„другите отговори“* за буквите на Черноризец Храбър, които старобългарският автор няма време да приведе в момента на дискусията и отлага съобщаването им: сѫть же ѝ и҆ни ѿвѣти, а҆же и҆ и҆нде речемъ. а҆ нинѣ нѣстъ врѣмѧ. Книжовникът определено е обещал да „ги рече другаде“.

Подсказва ли Втората апология, че познава очакваното допълнение към сказанието „За буквите“?

Новият полемист е разпределил съображенията си „в повече“ пръснато в текста, а не в система, която допълня изворовия материал от „За буквите.“ Това показва, че не познава отделно съчинение, където да са формулирани другите отговори. Той сам ги извлича от достъпните му старинни творби (някои от тях писани и на глаголица), сам им избира мястото в системата на композицията си, сам си ги обработва като полемичен довод.

Безспорно е, че към такова дело го насочва пак старобългарският му учител. Щом той е упоменал съществуването на други доводи, никой книжовник след него няма да има пълната сигурност в спора, ако не ги издири и привлече. Но, както е очевидно, авторът на Втората апология не е намерил съчинение, където те да са събрани в едно. Той ги открива като пасажи и внушения, пръснати в старобългарската книжнина. За нас са драгоценни и като свидетелство за основанията на едни народностни позиции, и като следа за онова, което е имал пред вид „в повече“ създателят на сказанието „За буквите“.

Така анонимният български писател от епохата на византийското владичество навлиза в полемиката не само с дълбокото си убеждение в светостта на защитаваната от него славянска литература, но и с информация върху родната си писменост — възможно най-пълна за времето и условията.

Наред с това в подхода към дискусията той проявява остър ум и много жив политически и исторически усет. На пръв поглед издигнатата от византийските книжовници позиция, че от гръцките книги са изведени славянските, обещава доброжелателство. Но чувствителният съвременник успява да познае в нея предрѐшена старата теза на триезичниците. В условията на политическо безправие за българската литургия и на осветена йерархия във всички сфери на политическия, социалния и духовния живот тая версия воюва да постави славянската книга в подчинено на гръцката култура положение. Достатъчно е само да припомним формулирането ѝ в съчиненията на Теофилакт и отражението, което има тя в практиката на известния охридски архиепископ.

Отзивчивият полемист познава примамката на хрисимата „роднинска“ теория и бърза да опази сънародниците си от доверяване.

Становището на опонентите е оповестено в началото на творбата: понеже г҃лѫть грьци. ѿ н҃ших сѧ книгь извела словѐнскаа книга, а нѣ҇ ихь б҃ь сьтвориль. Но то е цитирано и повторно преди извеждането на азбучника: что г҃лѫть грьци безоумнии ꙗко ѿ нашихь сѧ книгъ извѣла словѣ̏нскаа книга. И това огрубяване на похвата е съвсем преднамерено. Тезата на византийците „се разтръбява“ и се използува за скелет на българската антитеза.

В това си усилие анонимният писател е напълно оригинален. Осланя се на собствения си усет за обществени противоречия, следва собственото си разбиране за композиция и разчита на собствените си знания за ценностите в представите на слушателите и читателите си. За разлика от своя учител в старославянската епоха новият полемист се доверява и на доводи от легендарно естество. Идеята за боговнушеността на Кириловото дело е главното му упование. Времето на създаването на славянската писменост е останало зад векове. Тезата за богопратеничеството на Кирил не само че е санкционирана чрез църковния ритуал, но има и проверена убедителност сред масите. Затова и книжовникът я избира за своя опора. В самобитността си при подбора на доводи и съображения авторът ни издава и амбициите си. Те не са книжовни. Своята полемика той не адресира към определени византийски среди. Той общува само със своите сънародници и тям предписва поведение в конкретните условия на стълкновението. Срещата си с опонентите византийци писателят предвижда само в практическия конфликт за правото на славянската литургия, и то чрез поведението на своите съмишленици, усвоили неговите знания, позиции и доводи.

Така произведението опазва във всички компоненти на структурата си един точен адрес — низшето българско духовенство и българските маси.

В общуването си с адресанта на своя труд анонимният книжовник възприема някои от полемичните формули на сказанието „За буквите“. А в повечето случаи, понеже не може да разчита на по-широка осведоменост у своята аудитория, той направо предписва готовия отговор:

...то рци̏ к нимь... то рци̏ грькоу...

Жанрово творбата продължава линията, очертана в старобългарската литература от „За буквите“ на Черноризец Храбър и Беседата на Презвитер Козма.

Времето, през което възниква вторият ни известен препис (около 1550 г.), т. нар. Марчански, вече е отдалечено от живото стълкновение между византийци и българи. Книжовникът от XVI в. или негов предшественик е възприел произведението като епизод от борбата за утвърждаване на славянските букви. Затова го и втъква в службата за празника на свети Кирил на мястото на проложно житие. Но това не дава основания този препис да се разглежда като уникална творба, различна от Берлинския сборник, както прави това Б. Стипчевич.[1]

Берлинският сборник ни е опазил първоначалното място на апологията в системата на старобългарските книжовни творби.

Преписвачът на Берлинския сборник се отличава освен с калиграфията си и с едно повишено историческо съзнание. Той не преписва получената по погрешка още в протооригинала вест, че Адам е русин. Избягва и допуснатото в първообраза упоменаване на Коцел като български княз Коцала кнєза блыгарскаго (Марч.). Но той прави такива ортографични грешки, които издават една ниска книжовна подготовка.

---

[1] Вж. Демкова—Дробленкова, цит. ст., стр. 52—57.

Макар и пропуснал при преписването цял ред от историята на гръцкото писмо, пак изписва крайната сума на буквите к҃д, докато по неговия текст излизат двадесет. Изпуща още един ред и при противопоставянето на осведомените български азбукарчета на гръцките книжовници, които не познават историята на писмото си. Оставя и редица невразумителни места. Не следи достатъчно смисъла на преписваното — към изкуствата, дадени на персите, халдеите и асирийците, той пише вместо чарованиє — цѣлованиє.

Ниското равнище в културата на преписването потвърждава цялостното впечатление за адреса на творбата. Тя се е разпространявала предимно в средите, които живеят с народните книги. Не можем да се въздържим да не приведем образната представа на Ягич за създателите и читателите на Берлинския сборник:[1] „Cjelokupni zbornik vjerno izražava pravac duševnoga života bugarskih popova XI, XII i XIII vieka. Jz bogate teologijske, moralnofilosofske i crkvenopravne literature sastavljahu sebi mali popovi, koji su s narodom žȉvjeli, takove rukovoditelje potrebite u raznim crkevnim funkcijama i kao gradju za propoviedanje. Narod bugarski ne bijaše što grčki: ovaj doživljavaše svoj viek, a onaj načinjaše istom živjeti. Jz suhoparnih a tamnih bogoslovskih traktata, kojinů obilovaše suvremena bizantijska literatura, ne mogaše prosti bugarski pop crpati puno hrane ni za sebe, ni za svoje stadu: i tako bjehu silom natjerani da koje kakav sitniž kupe, naročito apokrifne pričice, da nji ma zaslade ili objasne svoje propoviedanije.“

Втората апология е едно, неотбелязвано досега, свидетелство за духовната устойчивост и отпорен патос на българските книжовници в един критичен период от съдбата на българската книга. Тя сведочи и за незасенчения пиетет към Кириловото дело във всички епохи от историята на нашия народ.

---

[1] Starine, кн. V, Zagreb, 1873, стр. 46.

[illegible]

[illegible] dostigavše [illegible]

[illegible] bogoslovskih [illegible]

[illegible] literatura ne može pro[illegible]

[illegible]

ЕДНА РЕДАКЦИЯ НА ПОМЕСТЕНИЯ В СИНАЙСКИЯ МОЛИТВЕНИК ЧИНЪ НАДЪ ИСПОВѢДАѬЩИІМЬ СѦ В ПЕРГАМЕНТЕН ПРЕПИС ОТ КРАЯ НА XIII В.

СТЕФАН КОЖУХАРОВ

В архива на Секцията по история на българския език при Института за български език към БАН се пазят три пергаментни листа, подарени от проф. Кирил Мирчев. Досега те не са нито описвани, нито издавани.

Листите представят част от Требник (молитвеник, euchologium), писан със сръбски правопис, и съдържат непълен текст на т. нар. чинъ надъ исповѣдаѭщиімь сѧ или чинъ исповѣданїю, чийто най-ранен славянски препис е поместен в глаголическия старобългарски паметник Синайски молитвеник. Сравнението на двата текста показва, че в пергаментните листи (нататък ПЛ) е отразена една по-късна редакция на този чин, считан за самостоятелно дело на славянски книжовник, свързван от някои изследователи с името на Климент Охридски. Това мотивира издаването на текста и налага да търсим паралели не само със Синайския молитвеник (нататък СМ), но да разширим наблюденията си и над по-късни ръкописи.

На л. $1^{а}$—$2^{б}_{5}$ ПЛ съдържат част от поучението, което стои в началото на изповедния устав в СМ, съответно л. $69^{а}_{19}$—$71^{а}_{16}$.[1] По-нататък идват напътствия към изповедника как и какви „заповеди“ (епитимии) да дава на каещия се грешник, които обхващат л. $2^{б}_{5}$—$3^{а}_{10}$ и нямат съответствие в СМ. Текстът на епитимийния канон не е пълен, защото между $2^{б}$ и $3^{а}$ е имало лист, който е изгубен. Следват три молитви, поместени на $3^{а-б}$. 1) мⷮ кѡⷨкати сє хо(тє). гь прѣмлⷭтиви да оущеⷣрит тє, 2) вьсємогы прѣвѣчни бє҃ и 3) началото на молитвата гн҃ вьсєдрьжитєлю вьсємогї млⷭрд(є) бє҃. Само последната молитва има съответствие в СМ на л. $80^{а}$.[2]

По полетата на листите няма никакви приписки, които биха ни подсказали нещо за ръкописа и неговата история. Текстът обаче е достатъчен, за да ни разкрие палеографските особености на ръкописа.

---

[1] Dr. R. Nachtigal, Euchologium sinaiticum, II del, Ljubljana, 1942, стр. 196—207.

[2] Пак там, стр. 242—243.

Пергаментът е добре обработен, дебел, гладък от лицевата и пограпав от обратната страна. На цвят е жълт с потъмнели до кафяво краища. В долния десен край целостта на листите е нарушена като че ли са гризани от нещо. Най-много е пострадал първият лист, но текстът не е засегнат. Височината на листите се движи от 20 до 20,5 см, а широчината от 14 до 14,5 см. Тази разлика се е получила поради неточно изрязване или поради свиване на пергамента.

Разчертаването е правено от обратната страна на листа. На л. 2б добре се виждат четири вертикални линии, които рамкират по-малко писмено поле, разширено с допълнително нанесена вертикална линия вляво. Вероятно пергаментът е подготвян за ръкопис с друг формат. Хоризонталните линии според първото разчертаване на листовете са 23, но с текст са изпълнени 20. Така се е получило писмено поле от 20 реда. с размер 15 × 9,5. На л. 3б пети и шести ред са празни — преписвачът е оставил място за наслова на молитвата вьсємогы прѣвѣчни б҃є, но не го е нанесъл. Текстът е писан над линиите.

Черният цвят на мастилото се е запазил. С киновар са писани началните букви в отделните части на епитимийния канон, насловът на молитвата гь прѣмлтнвн да оущєрнттє и първата буква на всяка от трите молитви, но те са избелели и нечетливи.

Писмото на ПЛ е полууставно. От пръв поглед прави впечатление една особеност в начертанието на буквите, които с някоя своя част се спускат под реда: опашките на р, ц, щ, удължението на дясното краче на ꙋ и хастите на х са по-дълги от горната им част, останала в реда. Подобно начертание наблюдаваме в листите от Търновски апостол с приписка на Васо Граматик от 1277 г.[1] Мачтата на л в горния край е наведена наляво — това е обикновената ѝ форма, — но в края на реда е почти отвесна, удължена нагоре и надолу.

Хоризонталната чертица на д стъпва върху линията, а крачетата са отпуснати под реда, удължени. Това начертание на д проф. Б. Цонев отбелязва във Врачанското евангелие.[2]

Освен обикновеното тясно є с малко езиче, в ПЛ се пише и широкото є, характерно за ръкописите от XIII и XIV в.,[3] което тук напълно (с изключение на два случая) замества ѥ.[4]

Заслужава внимание архаичното начертание на з. Вертикалната черта на буквата редовно се спуска малко под линията, където със замах надясно се доизписва останалата ѝ част.

ѕ не се среща в ПЛ нито веднъж.

Наред с и се пише и десетичното ї, винаги с две точки. Само в цифри ı е без точки.

---

[1] Вл. Мошин, Палеографски албум на јужнославянското кирилско писмо, Скопје, 1966, стр. 52.

[2] Б. Цонев, Врачанско евангелие, Български старини, кн. IV, София, 1914, стр. 9.

[3] Ст. Младенов, Зайковски светогорски требник, Периодическо списание, кн. LXXI, 1910, стр. 161.

[4] Навсякъде в примерите широкото є заменяме с ѥ поради технически съображения, свързани с набора.

Освен с тясното о преписвачът на ПЛ си служи често и с ѡ в два графични варианта. Архаичната ѡ е с добре очертани половини, но наред с нея идва ѡ, в която средната черта липсва, а за основа на буквата служи почти права линия, която е продължение на лявата дъга.

Широко и очно ꙩ не са отбелязани.

Обикновеното т, при което страничните висулки не се спускат много ниско, се конкурира от т с висулки, спуснати до линията. Спорадично се явява високо, удължено над реда т (два случая), засвидетелствувано в много ръкописи от XIII и XIV в.[1]

ѹ и ꙋ се заместват в средата и края на думата без правило. Преобладава ѹ. Само веднъж забелязваме ꙋ в началото на дума — ꙋсрѣщемь 2ª.

ꙑ винаги се отбелязва като диграф от ь и і — ы.

Стълбецът на ѣ излиза над реда, а от левия край на кобилицата се спуска висулка, която стига до линията. С такова начертание ѣ стои в Боянското евангелие.[2]

ѱ е отбелязана два пъти в косвени падежи на думата пьсъ, а ѵ се пише в ї҆ⷭѵ 3ª и мѵ̈ротворьць 2ª с удължено надолу дясно стълбче, така че напълно имитира ѵ.

Преписвачът познава лигатурите л-ѵ — лⷮѵргн 3ª, слⷱѵн 3ª и р-ѣ, употребена веднъж в края на реда — вьскорѣ 2ª.

В писмото на ПЛ се използуват прости и буквени титли. Дължината им е различна и зависи от мястото на съкратената дума. Понякога над изнесена над реда буква няма титла.

Всяка начална гласна получава спиритус. Широкото є и ѡ, както и всяка гласна в поствокална позиция, имат спиритус. Изпуснат ер се фиксира с дъгичка или чертица.

Заслужава да се отбележи знакът двойна вария или кендема, изписвана и като две хоризонтални чертици, чиято употреба не е функционално еднозначна. В няколко случая мястото на двойна вария съвпада с мястото на ударението — т̏ако, кто̿, по-често я намираме над ы — вѣкы̿, пакы̿ или като немотивирана добавка над буквата.

Спорадично се явява ударение, означено с акут.

Споменахме в началото, че ПЛ са фрагмент от Требник, който споделя правописните особености на ръкописите от т. нар. сръбски извод. Типичната за тези паметници замяна на носовките ѫ и ѧ с ѹ и є е прокарана последователно.

Преписвачът на ПЛ познава само малък ер. В текста няма нито един случай на изясняване на ь в а. Очевидна е тенденцията да се изпускат слабите ерове, без да се поставя паерчик. Слабият ер се изпуска редовно във всички форми на местоименията вьсь и вьсѣкъ, в 3 л. ед. ч. и 1 л. мн. ч. на възвратните глаголи: всєго $1^{б}$, $3^{а}$, всака $3^{а}$, всакоє $3^{а}$, ꙗвлꙗєт сє $1^{а}$, потьщим сє $1^{а}$ и др. Редица примери илюстрират изчезване на слаб ер в средата на думата и в предлози: алканиє $1^{б}$, кто $1^{а}$, многими $1^{а}$, к томꙋ $1^{б}$, стєжимь $1^{а}$ и др. Аналогични явления са наблюдавани в по-ранни паметници от ПЛ. Е. Ф. Карский отбелязва подобни примери в листите на Ундолски.[1]

---

[1] Срв. у П. А. Лавров, Палеографические снимки с юго-славянских рукописей болгарского и сербского письма, вып. I, XI—XIV в., Спб., 1905, № 15, 17, 18 и 20; у Вл. Мошин, цит. съч., стр. 52; Б. Цонев, цит. съч., стр. 10, и снимките в приложенията.

[2] Е. Ф. Карский, Славянская кирилловская палеография, стр. 390.

За българска основа на ръкописа говори изясняването ь > є в двєрь $1^{б}$.

Ятовата гласна се явява на етимологичните си места, но има и някои отклонения, които говорят, от една страна, за разширяване на употребата й, а, от друга — за промяна в гласежа й. Ето единични примери за ѣ вм. ѧ (или є от ѧ): ꙋсрѣщємь $2^{а}$; ѣ вм. є: боудѣтє $2^{а}$. Замяна на ѣ с є имаме в следните случаи: лєганїє $1^{б}$, мєкколєганнїа $2^{а}$, жєстоколєганїє $2^{а}$, камєно $3^{б}$. ꙗ вм. ѣ е отбелязано в нн҃ꙗ, а в резултат от затвърдяването на с във всака $3^{б}$, всакоє $3^{а}$ вместо ѣ стои а.

Наред с о често се пише ѡ в посочените два графични варианта. Докато употребата в средата и края на думата не почива на правописни правила — например поⷣбаєⷮ $2^{б}$ и пѡⷣбаєⷮ $2^{б}$, — то в началото на думата винаги се пише само ѡ. Предлогът отъ във всички случаи се явява като установена лигатура ѿ: ѿ моукы $3^{б}$, ѿпꙋщаєши $3^{б}$.

Безрезултатен е опитът да се изведат от правописна норма всички случаи, когато се пише ї. Виждаме го във форми на съществителните от ср. р., които окончават на -иє: житїє $2^{б}$, лєганїє $1^{б}$, смѣрєнїє $1^{б}$, винопитїа $2^{а}$, вєлїчїа $2^{а}$ и др., но наред с тях идват и форми с и: трыпѣниє $1^{б}$, кланꙗниє $1^{б}$, алканиє $1^{б}$ и др. Често ї се явява пред и или пред друга́ гласна, но и в този случай има непоследователност: жєланїи $1^{а}$, дѣтєлїю $3^{б}$, прїидєть $2^{а}$ срещу приидєть $2^{б}$. От тези примери се добива впечатление, че преписвачът на ПЛ не се е придържал към строги правила за писането на ї.

Положението на ы в ПЛ е силно разколебано. На етимологичните си места ы стои твърде рядко, виждаме го на мястото на и в поуты $1^{б}$, но най-често ы се замества с и. Това ни подсказва, че преписвачът не схваща ы като звук, различен от и, и че неговата школа не познава правила за писането на ы.

Наблюденията върху палеографията и правописа на ПЛ дават основание да приемем, че ръкописът, от който те са част, е възникнал в западнобългарските области. Същевременно общият облик на писмото, съчетанието на архаични и по-нови черти, както и сравнението с други паметници позволяват да отнесем пергаментните листи към последната четвърт на XIII в., когато в западнобългарските области прониква сръбски правопис.

---

[1] Е. Ф. Карский, Листки Ундолского, отрывок кирилловского евангелия XI-го века. Памятники старославянского языка, т. I, вып. 3-й, СПб., 1904, стр. 20—21.

* * *

Различията между изповедния устав в Синайския молитвеник и пергаментните листи наложиха да се издири допълнителен материал за сравнение. Наблюденията над 37 ръкописни требника и служебника в сбирката на Народната библиотека и 23 в Църковния историко-археологически музей показаха, че в нашите ръкописи се срещат два изповедни устава — преработка на свързания с името на Йоан Постник и по-късна редакция на поместения в Синайския молитвеник. Естествено нас ще интересува последният. Покрай тях се преписват в различни варианти поне два епитимийни канона. Тяхното проучване е вън от нашата задача, представя интерес за литургиката и каноническото право, може да даде интересен материал и на битописателя на средновековните нрави.

В същност нашите наблюдения потвърждават изводите на А. И. Алмазов, който в първия том на капиталното си изследване върху тайната изповед[1] проследява и историческата съдба на изповедния чин в практиката на южнославянската черква. Като анализира Синайския изповеден чин, Алмазов стига до извода, че той може да се раздели на две части: а) субективна, или обширното поучение в началото, съдържащо три основни момента — предизповедно напътствие, образец на самата изповед и поучение след изповедта и б) обективна част, или реда от молитви и псалми, който следва подир поучението.[2] Това е първата редакция, най-старата.

Втората редакция Алмазов установява по ръкописи от XIV—XV в., като прави опит да посочи няколко нейни варианта в следващите векове. Може да се спори по това, доколко точно са посочени хронологическите граници на тази нова редакция, могат да се доуточняват и допълват наблюденията му върху нейните варианти, но изводите на Алмазов за две редакции на Синайския изповеден чин по същество остават валидни.

Втората редакция разкрива друго съотношение на субективната и обективната част на изповедния устав. Субективната част (поучението) се разпада на трите си съставки, като началото (предизповедното поучение) изобщо отпада, а втората и третата част се настаняват на съответни места между псалмите и молитвите. Втората част от поучението се среща твърде рядко и е така силно променена, че връзката ѝ с първоначалния текст почти се е изгубила.[3] Най-устойчива е третата част, която служи за поучение след изповедта и не е претърпяла съществени промени. Това е онзи откъс от поучението, който намираме на л. л. 69^{a}—71^{a} в Синайския молитвеник.[4]

Настъпват промени и в обективната част на изповедния устав: става замяна на едни псалми с други, добавя се ръководството за налагане на епитимии, което показва известна връзка с епитимийния канон на Йоан Постник, отпада молитвата приими г҃і оумаленоє сє исповѣданиє,[5] а вместо нея към разрешителната молитва се прибавят молитвите гь҇ прѣмлⷭ҇тиви,[1] вьсемогы прѣвѣчни бе҇,[2] присъединяват се по-късно и други молитви.

---

[1] А. И. Алмазов, Тайная исповедь в православной восточной церкви. Записки импер. Новороссийского у-тета, т. 63—65, 1894—1895.

[2] А. И. Алмазов, цит. съч., стр. 209.

[3] Пак там, стр. 213, 214—215.

[4] R. Nachtigal, цит. съч., стр. 195—207.

[5] Пак там, стр. 233—241.

Като запазва устойчивост на структурата, разглежданата редакция проявява голяма колебливост по отношение на състава. В някои преписи отсъствува поучението или напътствията за даване на епитимии, в други — и двете. Понякога само се отбелязва мястото им, без да е даден текстът: и по семь оучить исповѣ҇ника. да емꙋ заповѣ (рък. № 594 в Нар. Библиотека, № 957 в Църковния музей), така че трудно можем да посочим два преписа, които напълно си схождат.

Към тази втора редакция принадлежи нашият текст, който съдържа последната част, края на изповедния чин: следизповедното поучение (без началото), напътствия за налагане на епитимии (началото и края) и разрешителни молитви. Последната молитва, която намираме и в Синайския чин, не е цяла.

Понеже въпросът за изповедния чин, респ. поучението в СМ, се свързва от редица изследователи с въпроса за литературното наследство на Климент Охридски, смятаме, че е уместно да посочим ръкописите, в които е поместена тази част от поучението към изповядващия се, която намираме и в ПЛ.

В ръкописите на Народната библиотека „Кирил и Методий“ има седем преписа: № 250, л. $86^{б}$—$89^{а}$; № 612, л. $68^{б}$—$70^{а}$; № 621, л. $61^{б}$—$64^{а}$; № 622, л. $51^{а}$—$53^{а}$; № 965, л. $20^{б}$—$22^{а}$; № 697, л. $104^{б}$—$106^{а}$ и № 971, л. $93^{б}$—$96^{а}$.

В Църковния историко-археологически музей в София можаха да се намерят само четири преписа: № 54, стр. 127—131; № 177, л. $18^{б}$—$19^{б}$; № 194, л. $36^{б}$—$37^{б}$ и № 280, $18^{б}$—$20^{б}$. С основание може да се очаква откриването на нови преписи в другите ръкописни сбирки на нашата страна, а така също и в задграничните.

* * *

При издаването на ПЛ се ръководим от желанието максимално точно да се възпроизведе оригиналът. Затова титлите остават неразвързани, запазват се надредните и препинателните знаци. Намесата ни се свежда до разчленяване на текста, който в ръкописа е даден със scriptio continua. За да се избягнат технически трудности при набора, навсякъде широкото є (което в текста стои на мястото и изпълнява функциите на ѥ) е заменено с ѥ. Тази замяна не създава затруднения, щом се помни, че в ръкописа ѥ е отбелязано само два пъти: ѥ҇ $1^{а}$ и єдїнѥнїє (= ѥдїнѥнїѥ) $3^{б}$.

Началото на епитимийните наставления е изнесено на нов ред.

Под линия се привеждат разночетения със Синайския молитвеник (СМ), с преписи от XIV до XVII в. в Народната библиотека (НБ) и с два преписа от XV в. в Църковния музей (ЦМ).

---

[1] Тази молитва редовно стои като трета в чинь егда слꙋчит се вскорѣ велми болномꙋ дати причастїе. Вж. например рък. № 254, л. $38^{а, б}$ и 619, л. $128^{б}$ в Народната библиотека.

[2] Срв. А. И. Алмазов, цит. съч., стр. 213.

В квадратни скоби без разночетения се дават няколкото реда от поучението, които липсват в ПЛ. Тези редове са взети от ръкопис № 194 в ЦМ, Молитвослов от XV в., л. 36б.

[чедо не бѹди тешко кающоѹ ти се. еже те ѿлоучаю-ѿ ц҃ркве. вьнѥ стоꙗтыи. м҃ д҃нен тако бо єⷭ ѿ б҃а ѹставь прѣдань ст҃ыми апⷭлы и прѣподⷣбними ѡц҃їи. да подⷣбно ѡчистивше донии бѹдемь причестити се. тѣлоу и кръви гⷭнь. тако бо ст҃ы ап҃ль пáвель. ѹчитъ гл҃ѥ. аще не доинь ѥ приѥмлѥ тѣло хⷭво. то грⷯѣ себѣ приѥмлѥ не смат'рае тѣла г҃нꙗ. и самь г҃ь исаи̏емь пр҃ркѡмь гл҃ѥ. не даднте ст҃о]го ѱⷮѡ да́[1] не порабоща́ѥ[2] се чрѣвни | похотемь. нь стежимь плоди д҃хо|вниⷯь желáнїи[3]. противнїм се[4] тѣ|лесними ласкрьдиѥмь. ники[5] бо | врⷣѣ[6] тѣлесни исцѣлꙗѥ. вь пїань|ствѣ и вь ѡбьꙗденїи[7] аще кто | вьздрьжит се вьскорѣ тврьдѣ.[8] то | вьскорѣ прїиметь ѿрадꙋ.[9] ꙗкѡ | же бо[10] грⷯѣ вькоушенїѥмь сладькь.[11] | а послѣ горчаѥ жльчи ѡбрѣтаѥт се.[12] | покаꙗние же поста и покаꙗние | вь малѣ ꙗвлꙗѥт се прїскрьбиѡ[13] | а[14] вь вѣкы радостнїѥ плоди даѥ.[15] | глⷭе бо ап҃ль многими скрь'бми пⷣѡ | баѥть нам вьнити вь црⷭтво нⷭбноѥ. | и ноуж-

---

[1] СМ тѣмьже.

[2] СМ порабоштаимъ сѧ, ЦМ 194 поработим' се, ЦМ 177 поработаѥ се, НБ 612 поработиⷨ се, НБ 971 поработаимь к томꙋ.

[3] СМ дшевъныѩ подвигы і плоды, ЦМ 194 д҃ховнихъ похотыи, НБ 612 желаниⷯь, НБ 967 похоти.

[4] СМ и волеѭ противимъ сѧ, НБ 971 сьпротивим се.

[5] СМ никы же, ЦМ 194 никоторы, НБ 967 никотори.

[6] НБ 612 грѣхъ.

[7] СМ не цѣлѣетъ присно въ пиѣнъствѣ сѫщѭ.

[8] СМ нъ аще кто твръдо въздръжитъ сѧ отъ всего, НБ 971 ... крѣп'ко.

[9] СМ ослабѫ, НБ 971 прощенїе ѿ б҃а.

[10] СМ бо и.

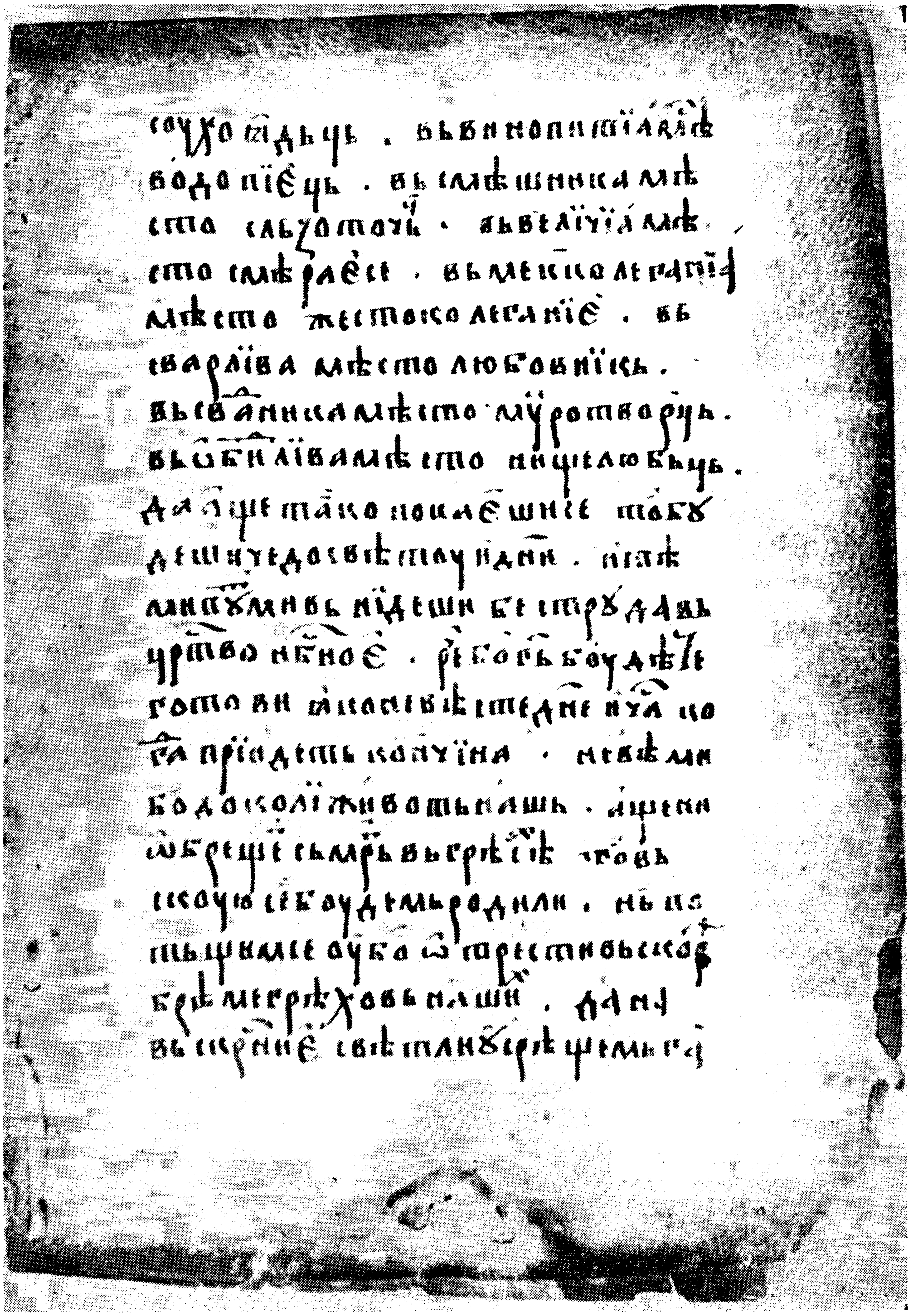
[11] СМ ѣко сладокъ естъ.

[12] СМ нъ послѣдь горьчѣе зълчи обрѣтаетъ сѧ, НБ 612 послѣди горьчи жлъчи биваеть, НБ 971 ... горчаиши ...

[13] СМ тако и покаанъны постъ въ малѣ авлѣетъ сѧ прискръбенъ. Другите преписи са по-близо до ПЛ, но изобщо тази фраза е твърде повредена. ЦМ 177 покаꙗнїе же поста и покланꙗнїе..., НБ 612 поклоненїе же поста вь малѣ..., ЦМ 194 покаꙗнїе же поставы. вь малѣ же..., НБ 967 и 921 покаꙗнїе же поста и покланꙗнїе...

[14] СМ нъ.

[15] СМ подаетъ, НБ 612 приноситъ, НБ 967 подаѥть.



Лист 2а

ници въсхищаю ѥ.[1] и паки | ре гь повизаите се вьнити тѣскии | ми врати[2] вьво́дещими вь живоь. | мало же ѥ тѣ иже оулоучають ѥ.[3] | тѣскы же

б врать и прискрьбнаго || поуты. се соу дѣла алканиѥ и жеданїѥ. на земли леганїѥ. кланꙗ|ниѥ. малоспаниѥ. смѣренїѥ. | покорениѥ. трьпѣниѥ. ѡбидоу.[4] | нищелюбїѥ пла ѡчесии.[5] бес пла | бо невьзможно покаꙗти се. па же | всего истовоѥ покаꙗнїѥ. ѥ ѥино | ю ѿс|оупивше ѿ грѣха[6] и[7] к томоу | не вьзврати се[8] на то же. да не оупѡ|бит се ѱоу вьзвращаюıщꙋ се на своѥ | блювотини. илї ꙗко свїнїа и|змивши се и пакы каѥ се.[9] поревнꙋ | имь прьвомоу сноу иже покаꙗни|ѥ две́рь[10] ѿврьзе цртвїа. и прьвѡ | моу разбоиникоу и блоуници и | прѣиѥмоу митарꙋ[11] и инѣмь | ѥ ѥиною ѡрекше се грѣ.[12] и кт|омоу не възвращыше[13] на тоже. да́ | и ти чедо поноуди се такоже би|ти.[14] вь брашно-

ѕа ꙗденїа[15] мѣсто || соухоꙗдьць. вь винопитїа мѣ | во́допиѥць.[16] вь смѣшника мѣ|сто сльзоточь.[17] вь велїчїа мѣ|сто смѣраѥ се. вь мекколеганїа | мѣсто жестоколеганїѥ.[1—2] вь сварлїва мѣсто любовнїкь. | вь сваника мѣсто мѷро-твор҆ць. | вь ѡбилїва мѣсто нищелюбьць. | да аще тако покаѥши се то бꙋ|деши чедо светоу и дн҃и.[3] и тѣ|ми пꙋⷮми[4] вьнїдеши бес трꙋда вь | црⷭтво нбⷭноѥ.[5] реⷱ бо г҃ь боудѣте | готови ꙗко не вѣсте дн҃е и чаⷭ когда[6] прїидеть кон҆чїна. не вѣми | бо доколї животь нашь.[7] аще ни | ѡбрещеⷮ сьмрⷮь[8] вь грѣсѣ то вь|скою се боудемь роднли.[9] нь по|тьщим се оубо ѡтре-

---

[1] СМ тако бо рече и гь нашъ исхъ. нѫждьно есть црство бжие. і нѫждьници въсхꙑщаѭтъ є. В другите преписи цитатът от Мат. 11, 12 е съкратен, както в ПЛ.

[2] СМ тѣснꙑми вратꙑ, НБ 967 теснемь врати.

[3] СМ обрѣтаѭтъ, НБ 971 обрѣтають ю.

[4] СМ прѣтрьпѣние обидꙑ, НБ 971 ... обидꙑ.

[5] СМ страньнолюбие. срдечное рыдание плачь очесънꙑ.

[6] НБ 971 плач' же въсегдашиыи, истин'ное покаанїе. истин'ное же покаанїе иже єдїного отстꙋпившꙋ ѿ грѣха.

[7] В следващите редове текстът на ПЛ се отдалечава от СМ и затова привеждаме съответното място от СМ: къ томоу не възвращати сѧ. къ нимъ. іже пакꙑ на тожде възвратитъ сѧ. то подобенъ естъ пъсоу. на своѧ бльвотинꙑ възвращьшю сѧ. ли свиньи ѣже измꙑвъшін сѧ. пакы въ калѣ калѣеть сѧ. мꙑ же чѧда добраа дѣла сътѧжаще. поревъноуимъ. древльнюмоу блѫдъноумоу сноу.

[8] ЦМ 194 не възвращати се, НБ 971 не възвратити се.

[9] ЦМ 194 и пакы се калꙗеть, ЦМ 177 калꙗе се, НБ 967 оукалꙗѥт се.

[10] ЦМ 194 двеҏы.

[11] СМ древльнюмоу разбоиникоу. древльнии блѫдьници. древльнюмоу мꙑтарю.

[12] СМ отъстѫпль зъла, ЦМ 194 грѣха, НБ 967 грѣха.

[13] СМ по томь не възврати сѧ, ЦМ 194 не въз'вращает се, НБ 971 не възвращахꙋ се.

[14] СМ тѣмьже и тꙑ чѧдо бѫди, НБ 971 и ты че́до мое.

[15] СМ въ добро брашъно ѣдениѣ.

[16] СМ водопиица, ЦМ 194 водопив'ць, МБ 967 водопиꙗць.

[17] СМ слъзоточьникъ, НБ 971 слъзы точе.

2б сти вьскор | брѣме[10] грѣховь нашн. да на | вьскрние светли ꙋсрѣщемь г҃а[11] || вьсхищаѥми на ѡблацѣ вьзоухꙋ.[12] | ѥга приидеть на землю[13] вь славѣ | ѡц҃а своѥго. соудити живимь | и мрьтвимь. и вьздасть по дѣлоⷨ | комоужо.[14]

И[15] по семь да ѥмоу за|повѣ ѥлїко можеть сьхранити. | (Н)е побаѥ заповѣди даꙗти проти|воу грѣхоу. нь ѥже изволить сьхра|ни. Пѡбаѥ же ѡц҃емь духовнимь | расматрати житїѥ когожо ста|ри и юни. бьдри и разꙋмни и та|ко даꙗти заповѣды. Побаѥ же | малогрѣшноу бьдрꙋ велїкоу

---

[1] СМ же стоколѣгалъникъ.

[2] На 2_{5-8} ПЛ предават съкратено съответното място в СМ. Ето как стои този текст в СМ: въ съвадьника мѣсто миротворець. въ сваръника мѣсто. кротолюбець. въ хыщьника мѣсто. раздавьникъ имѣниѣ своего. въ обидьливъства мѣсто. нищелюбець, въ татъбы мѣсто страннопримець. въ блждолюбиѣ мѣсто. чистолюбец. въ скврьнолюбиѣ і въ влъхволюбиѣ мѣсто. б҃голюбець.

[3] НБ 967 светоу дн҃и, НБ 921 и 971 и сн҃ь дневыи.

[4] ЦМ 194 поуты, НБ 971 пꙋтѣми.

[5] СМ бестꙋда вьниде шн вь породж.

[6] СМ вь ньже.

[7] В СМ след думата коньчина следва: тѣмьже чѧда не сътжжимъ си. хотѧщии покаати сѧ. понеже не вѣмъ доколѣ живи бѫдемъ. НБ 971 ... животь нашь ѥⷭ, НБ 967 ... боудеть животь нашь.

[8] СМ да аще ни деситъ день съмрътьны.

[9] СМ сѧ и роднли бѫдемъ, НБ 971 роднхѡⷨ се.

[10] ЦМ 194 брѣме всако.

[11] СМ сърѧщемъ и, ЦМ 194 х҃а.

[12] СМ по аероу, ЦМ 194, 177 и НБ 967 по възоухоу.

[13] СМ съ н҃ебси.

[14] СМ и въздати комоужъдо протиѵо дѣлом его. ѣко томоу подобаетъ всѣ слава, честь и покланѣние. коупъно съ о҃цемъ. и с҃тымь д҃хомь. и нынѣ и ·/.

[15] Към напътствията за налагане на епитимии не се дават разночетения, защото в ПЛ имаме само откъслек от текста. Вън от нашата задача е тук да възстановяваме пълния текст, да търсим изворите и редакциите му, за да може да се направи подбор и на разночетенията.

за|повѣдь приѥмати. Да не тьчїю | ѡставленїѥ грѣховь прїиметь | нь и
вѣнць нетлѣнны. Испито|вати же доить моуже и жени | колїко вь тѡ прѣбише.
и колї|ко соу дѣти оубилїи. Паче вьдо|вїѥ. чрьноризице. мнещен се... ||
3а (комка)ти се вьѵрги. ѿ ѡглашени исходи | ис црькве. а прьвоѥ разлиѥ ѿ
брашьнь. | Вь пне и вь срѣ и вь пе лѣ а заповѣ|ди. ꙗсти тькмо сочїво
и зелїѥ. | а инѡ всего блюсти се. Сїра рибы | меда. вїна и всего слака. и
ѥдїною | дне ꙗсти вь тїѥ дни г҃ ренноѥ. | аще ли се сѹи гпскы днь илї
бци или | архгглȣ илї пртечи и вї апль. | то да ꙗдеть рибȣ.

м кѡкати се хо(те).[1] | гь прѣмативи да оущерит' те.[2] гь | Їѵ хс всака
прошенниꙗ блга да да те|бе. гь вьсемогїи да избавит' те | ѿ всакоѥ напасти.
гь да наȣчи | т[3]' те гь да вьразȣмит' те гь да | пожет' ти гь да
спет' те. гь защи | те[4] гь да сьхранит' те гь да ѡчи|стит' те. гь ра-
дости доховние да | испльнит' те. гь дши и тѣлоу | твоѥмоу да бȣдеть
3б застȣпникь. || гь ꙗко блгь и млтвь и члколюбивь | прощенїѥ грѣхо да
пода тебе. и по|млоуѥт' те и блвит' те все дни живо|та твоѥго ꙗко то-
моу побаѥ всака: ~ |

---

[1] В ръкописа е дадено с червенослов, избледнял и нечетлив. Този наслов в някои ръкописи липсва, а вместо него, например в ЦМ 194, се отбелязва та м сїю. Независимо от различията в наслова молитвата е използувана като разрешителна, защото винаги, когато е включена в състава на изповедния устав, стои след епитимийните наставления. А. И. Алмазов твърди, че за тази и следващата я в ПЛ молитва вьсемогы прѣвѣчни бе не е намерил гръцки оригинал (цит. съч., стр. 213). Тези молитви не знае и съставителят на Синайския изповеден устав. Основателно е предположението, че са възникнали по-късно в славянска среда.

[2] В НБ 246 навсякъде вм. те се пише ви. Така редактирана намираме тази молитва и в състава на последование, написвано млтва юже глѥ ієрей или доховникь (в др. ръкописи архиерей) прощен'иȣ за грѣхы. вол'ныѥ и невол'ные. и въсакȣ клетвȣ и заклинанїе. вънѥга причестити се стыи таинь. Че това е по-късна редакция на молитвата, заключаваме от податки в някои преписи. НБ 251, след като навсякъде заменя ти с ви, оставя непроменен израза гь дши и тѣлȣ твоѥмȣ да бȣде помощ'никь и застȣпникь.

[3] ЦМ 177 да поȣчит' те.

[4] ЦМ 194 да застȣпит' те.

въсемогы҃[1] прѣвѣчни[2] бе҃. и҆сповѣ|дающꙋ се тебѣ ра́боу҃ твоемоу҆ | и҆ме҃. твое҆ю҆ дѣтелїю҆ ѡчїсти.[3] | и҆ грѣхи ѿпꙋщаеши҃. и҆ ѿ моу|кы҃ же на помощь къ твоеи҆ мл҃сти | прїити[4] г҃мь на́ши ї҃у х҃мь с҃но тво|и҃. съ нїмже жи́веши и҆ ц҃ртвоуеши҆. | бе҃. въ е҆дїненїе҆ дх҃а стг҃ѡ. и҆ ниа҃ и҆: ~ |

гн҃[5] въседрьжителю въсемогї мл҃рд(е) | бе҃.[6] и҆же ѿ грⷯѣ на поⷨщь еси҆.[7] и҆ всѣ|хь въ и҆сповѣдь приводиши.[8] пѡ҃|живи и҆сповѣдание҆ ка́мено. пѡ|мл҃ꙋи иⷨже прѣшнїа ѹ҆зи раз҇рѣ|ши[9] по величьствию҆ твоемꙋ҆.[10] ||

Анализът на разночетенията доуточнява представата ни за особеностите на новата редакция на поучението, отразена в ПЛ. Тя не се свежда само до формално отделяне на част от текста и поставянето му във функционална зависимост от друг контекст, не се изчерпва с фонетичните и граматическите промени, настъпили в езика през периода, който отделя СМ от ПЛ, но засяга и структурата на отделни изрази, показва замяна на едни граматически категории с други (СМ доколѣ живи бѫдемъ, ПЛ доколї животь нашь). Нетипично явление за редакцията, а индивидуална грешка на преписвача на ПЛ е изпускането на сричка в каѥⷮ҇ се і^6 вм. калꙗѥⷮ҇ се и прѣшенїа 3^6 вм. прѣгрѣшенїа, защото не се повтаря в нито един от другите преписи.

---

[1] В ПЛ са оставени два празни реда, за да се впише заглавието на молитвата, но това не е сторено. В ръкописите тя се отбелязва като разрешителна молитва: м̂ на ра̂зрѣшенїе исповедникоу, егда скончаетъ заповѣдь (ЦМ 177, 194 и др.) или мⷮ раз̂решити исповѣ̂ника. ега̂ съврьшитъ заповѣдь (НБ 622).

[2] ЦМ 194 и 177, НБ 612 вѣчны.

[3] ЦМ 194 дѣтелїю ѡⷮпоустишїи и въ разоумь наставишїи. Така е и в НБ 246 и 612. Друга редакция на това място е отразена в ЦМ 177 и НБ 622 и твоеⷨ дѣ́ле и҆̆ чь́сти спо́доби грѣхи ѡⷮпꙋщь да ве́щ҆шими наоучиши. и҆̆ съ разꙋмомь наставиши.

[4] ЦМ 177 и ѡⷮ моукы҃ твоею мл҃тию на помощь прїидеть, НБ 622 и ѡⷮ мꙋкы̏ твоею помощїю мл҃ть прїидѣть.

[5] В ПЛ тази молитва е без наслов. В ръкописите се отбелязва като мл҃тва втора (ЦМ 194, НБ 246 и др.) или със заглавие, което винаги я определя като разрешителна: СМ м̂ на раздрѣшенїе поста исповѣдьникоу. егда съподобитъ сѧ стоумоу҃ ѡбьщенью, ЦМ 177 м̂ на раз̂рѣшенїе исповѣдникоу и҆ по скон҆чанїю реченнаго ӗмоу по́ста спо̂бит҆ се стомоу҃ ѡ̆бьщенїоу.

[6] Началото има различни варианти: СМ гі҃ бж҃е вседръжителю і вс̂емогън и милосрьдън бж҃е, ЦМ 194 въсемогы҃и и мл҃рьде бе҃, НБ 960 гн҃и бж҃е въсемоген мл҃рде.

[7] СМ отъ грѣховъ помощь еси, НБ 960 ѡⷮ грѣхь помощь сїи.

[8] СМ всѣмъ исповѣдь възлагаеши, НБ 960 = СМ.

[9] СМ і милоу с дрьзновениемь імъже прѣгрѣшениѣ ѫзы съкроуши, НБ 960 и милоуеи҆ съ дрьзновениемь. и҆м҆же прѣгрѣшениꙗ҆ ѫзы҃ съкроушь.

[10] СМ величествью твоеи славѣ, НБ 960 величиемь славы̆ твоеѫ.

Особено внимание заслужават лексикалните различия, използването на синонимни варианти, характерно за новата редакция:

СМ		ПЛ
ослабѫ	—	ѿрадꙋ
обрѣтаѭтъ	—	оулоучаютъ
древльнюмоу	—	пръвомоу, прѣ̂нѥмоу
зъла	—	грѣхь
бестоуда	—	бестрꙋда
породѫ	—	цⷭ҇ртво нⷭ҇бноѥ
деснтъ	—	ѡбрещⷮѥ
сърѧщемъ	—	ꙋсрѣщемь
по аероу	—	(по) вьзоу̂хꙋ

Цялостната реконструкция на изповедния чин, поместен в ПЛ, като напълно реален резултат от текстологически издирвания по ръкописите, не е наша цел. Достатъчно за целите на нашата статия бе да установим редакцията, към която принадлежи текстът на ПЛ, и преписите на поучението, доколкото то представя литературно-исторически проблем.

* * *

Върху Синайския изповеден устав е писано много. Изследователите са единни в извода, че той не е преведен от гръцки и че по форма и по състав не се покрива с нито един от известните гръцки изповедни устави. „Обычно принято думать — пише Алмазов, — что все славянское богослужение, а главным образом и чин исповеди, во всех их видах, есть не иное что, как просто сколок с греческого оригинала. Однако, сравнивая настоящий памятник с известными нам греческими исповедными чинопоследованиями, мы должны сказать, что ни один из них не представляет не только буквального, но даже и вообще близкого сходства с первым. Имеется в этом случае только чисто внешняя аналогия со стороны формального распорядка последования и со стороны общаго характера содержании."[1] Н. Суворов пък твърди, „что славянский „чинъ надъ исповѣдающимся" не только не похож с внешней стороны ни на один из известных в настоящее время греческих уставов, но по самому существу своему резко различается от тех уставов, которые могли быть близки к нему по времени произхождения"[2]. И двамата автори отбелязват няколко молитви като единствено сходство между гръцките изповедни устави и СМ, но докато Алмазов смята, че синайският устав има западногръцки извори,[1] Суворов се домогва да установи западно (латинско) влияние.[2]

---

[1] А. И. Алмазов, цит. съч., стр. 207.

[2] Н. С. Суворов, Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава в восточний церкви, Византийский временник, IX, вып. 3—4, стр. 393.

В. Вондрак, като се опира на сходството в отделни места между синайския устав и западни изповедни формули и като посочва връзката на синайския устав с Фрайзингенските листи и дава паралелни места с устава на Йоан Постник, стига до извода, че тук имаме компилация от гръцки и латински извори.[3] Остава в сила обаче убеждението, че в този си вид синайският изповеден устав е съставен от славянски книжовник за нуждите на новопокръстените славяни.

Вондрак отива и по-нататък, като търси да открие кой може да бъде автор на компилацията. Пръв той свързва с името на Климент Охридски поучението в синайския устав и разрешителната молитва на л. $79^{б}$—$80^{а}$.[4] Изследването му е подчинено на стремежа да докаже Климентовото авторство и Вондрак привежда редица сходни места между поучението в СМ и Климентови проповеди, опира се в изводите си на обилен лексикален материал.

Опитът на Вондрак е посрещнат твърде хладно. А. И. Соболевски е на мнение, че преводът на чин изповед се приписва на Климент „без достатъчно основание“[5], а Д. П. Лавров преценява, че лексикалните паралели между чин изповед и Климентовите поучения са недостатъчно изразителни, за да бъдат нещо повече от предположение в полза на Климент.[6]

Друга насоченост има преценката на Н. Л. Туницки. „Те лексические параллели и сходные выражения, которые отмечены Вондраком в сочинениях Климента, с одной стороны, и в Синайском Требнике — с другой... по своему количеству и свойству настолько значительны, что *близость поучений Климента к „Чину исповеди“ нам представляется очевидной*“ (курс. на Туницки).[7] Като оценява положително приноса на Вондрак, Туницки съзира затруднения при обяснението на очевидните сходства: дали тук трябва да виждаме едно авторско перо или влияние на изповедното поучение върху Климент или най-сетне да търсим обяснение в тематичната близост, в еднаквостта на съдържателния материал — това е въпросът, който стои на дневен ред след труда на Вондрак.[8]

В подкрепа на становището на чешкия изследовател могат да бъдат привлечени редица примери от поученията, които принадлежат към великопостния цикъл, от поучението на Сретение, похвалата за Николай Мирликийски и др. Не ги цитираме тук, защото смятаме, че въпросът за отношението на Кл. Охридски към синайския изповеден устав не ще бъде решен само с количествено увеличаване на примерите, взети от произведения, които са вероятно Климентови. Необходимо е преди всичко детайлно проучване на покайните мотиви в проповедите на Климент Охридски, прецизен стилистически анализ на поученията му, който би отделил специфично Климентовото при използуването на традиционната трафаретна образност, би посочил предпочитанията му към едни или други образи, сравнения, стилно-езикови средства при интерпретирането на тематичния цикъл грях — покаяние — опрощение — праведност. Но това са проблеми на друго изследване.

---

[1] Алмазов, цит. съч., стр. 212.

[2] Суворов, цит. съч., стр. 393.

[3] Dr. V. Vondrák, Studie z oboru církevněslovanského písemnictví. Rozpravy České akademie pro vědy, slovesnost a umění, Trida III, Čislo 20, v Praze 1903, стр. 29—35.

[4] V. Vondrák, цит. съч., стр. 35.

[5] ЖМНПр, 1904, IV, стр. 359.

[6] Archiv für slavische Philologie, Bd. XXVII, 1905, стр. 353.

[7] Н. Л. Туницкий, Обзор разработки вопроса о литературной деятельности св. Климента, Сп. Словенского, Богословский вестник, т. III, 1913, стр. 561.

[8] Н. Л. Туницкий, цит. съч., стр. 562.

* * *

В края на нашата работа предлагаме индекс на всички думи и техните форми, които са застъпени в текста на Пл.

При съставянето на индекса са спазени следните правила:

1. Заглавната дума се реконструира в старобългарския ѝ облик. След нея, отделени с тире, се изреждат формите на думата както са дадени в текста, подредени според парадигмата на съответната част на речта.

2. Мястото на всяка дума в текста е означено с посочване на листа и страницата. Еднакви форми на една дума не се повтарят, а броят им се означава в скоба.

3. Графични варианти не се дават като отделни думи.

4. Навсякъде в индекса, както и в текста, широкото є се отбелязва с ѥ. Изпуснат ер, ако е означен в текста, се означава и в индекса с паерчик.

а — а 1а (2), 3а (2)
алъканиѥ — алканиѥ 1б
апостолъ — а҆пⷭ҇ль 1а, 3а (род. п., мн. ч.)
архангелъ — арх҃гглȣ 3а
аште — аще 1а, 2а (2), 3а
без — бес 1б, 2б
благословити — блⷭ҇вит 3б
благъ — бл҃гь 3б, бл҃га 3а
блювотина — блювотини 1б
блюсти сѧ — блюсти се 3а
блѫдьница — блⷪ҇ѹници 1б
бо — бо 1а (3), 1б, 2а (2)
богородица — бц҃и 3а
богъ — б҃е 3б (3)
брашьно — брашно 1б, брашьнь 3а
брѣмѧ — брѣме 2а
бъдръ — бьдрȣ 2б, бьдр̑и 2б

быти — бити 1б, ѥси 3б, ѥⷭ҇ 1а, сѹⷮ҇ 1б, 2б, бȣдеши 2а, бȣдеть 3а, боудемь 2а, боудѣте 2а
великъ — велїкоу 2б
величиѥ — велїчїа 2а
величьствиѥ — величьствию 3б
вино — вїна 3а
винопитиѥ — винопитїа 2а
водопиѥць — водопїѥць 2а
врата — врати 1а, врать 1а
врѣдъ — врѣⷣ 1а
въ — вь 1а (6), 1б, 2а (9), 2б (2), 3а (5), 3б (2)
въводити — вьводещими 1а
възвратити сѧ — вьзврати се 1б, вьзвращьшеⷭ҇ 1б
възвраштати сѧ — вьзвращающȣ се 1б
въздати — възⷣасть 2б

въздрьжати сѧ — вьзⷣрьжит се 1а
въздꙋхъ — вьзⷣꙋхȣ 2б
въкꙋшениѥ — вькꙋшенїѥмь 1а
вънити — вьнити 1а (2), вьнїдеши 2а
въразꙋмити — вьразȣмитʼ 3а
въскорѣ — вьскорѣ 1а (2), 2а
въскрѣшениѥ — вьскⷭ҇рниѥ 2а
въскѫѭ — вьскꙋю 2а
въсхꙑтити — вьсхищаⷮю 1а, вьсхищаѥми 2б
вьдоваѩ — вьдовїѥ 2б
вьседрьжитель — вьседрьжителю 3б
вьсемогꙑ — вьсемогїи 3а, вьсемогы 3б
вьсь — всего 1б, 3а (2), все 3б, всѣхь 3б
вьсѣкъ — всака 3а, б, всакоѥ 3а
вѣдѣти — вѣми 2а, вѣсте 2а
вѣкъ — вѣкы 1а
вѣньць — вѣнць 2б
глаголати — глⷮ҇е 1а
горьчаѥ — горчаѥ 1а
господь — г҃ь 1а, 2а, 3а (12), 3б, г҃а 2а, гⷭ҇мь 3б, г҃и 3б
господьскъ — гⷭ҇пкꙑ 3а
готовъ — готови 2а
грѣхъ — грⷯ҇ѣ 1а, б, 3б, грѣха 1б, грѣхꙋ 2б, грѣхи 3б, грѣховь 2а, б грѣхоⷨ 3б, грѣⷯсѣ 3а
да — да 1а, 1б (2), 2а (2), 2б, 3а (12), 3б
дати — дⷭ҇а 2б, 3а
даꙗти — даꙗти 2б (2), даⷮѥ 1а
двьрь — дверь 1б
доколи — доколї 2а
достоꙗти — дⷭ҇оить 2б
дꙋховьнъ — д҃ховниѥ 3а, д҃ховнихь 1а, д҃ховнимь 2б
дꙋхъ — д҃ха 3б
дꙋша — д҃ши 3а
дьнь — д҃нь 3а, д҃не 2а, 3а, д҃ни 2а, 3а, б
дѣло — дѣла 1б, дѣлоⷨ 2б
дѣтель — дѣтелїю 3б
дѣти — дѣти 2б
же — же 1а (2), 1б, 2б (3), 3б
желаниѥ — желанїи 1а
жена — жени б
жестоколѣгание — жестоколегании 2а
животъ — животь 1а, 2а, живота 3б
живъ — живимь 2б
жити — живеши 3б
житиѥ — житїѥ 2б
жлъчь — жльчи 1а
жѧданиѥ — жеданїѥ 1б
заповѣдь — заповѣдь 2б (2), заповѣды 2б (2), 3а
застѫпьникъ — застȣпникь 3а
заштитити — защⷮи 3а
зелиѥ — землю 2б, земли 1б
землꙗ — зелїѥ 3а
и — и 1а (5), 1б (9), 2а (3), 2б (8), 3а б 3б (9)
*и — ѥмꙋ 2б, ѥ 1а (2)
иже — иже 1а, б, 3б, иⷨже 3б, нїмже 3б ѥⷨ 1б (2), 2б
из — ис 3а
избавити — избавитʼ 3а
изволити — изволить 2б
изꙑти сѧ — изивши се 1^5
или — или 1б, 3а (4)
имѧ — имⷮе 3б (вж. решти)
инъ — инѡⷢ 3а, инѣмь 1б
испльнити — испльнитʼ 3а
исповѣданиѥ — исповѣданиѥ 3б
исповѣдати — исповѣдающȣ 3
исповѣдь — исповѣдь 3б
испꙑтовати — испитовати 2б
истовъ — истовоѥ 1б
исꙋсъ — їⷭ҇ѵ 3а, 3б
исходити — исходⷮи 3а
исцѣлꙗти — исцѣлꙗѥⷮ
калꙗти сѧ — ка(лꙗ)ѥⷮ се 1б
камѣнъ — камено 3б
кланꙗниѥ — кланꙗниѥ 1б
когда — коⷣга 2а

колнко — колїко $2^{б}$ (2)
комъкатн сѧ — кⷲокатн се $3^{а}$ (2)
коньчнна — кон҆чїна $2^{а}$
къ — кь $1^{б}$ (2), $3^{б}$
къжьдо — когожⷣо $2^{б}$, комѹжⷣо $2^{б}$
къто — кто $1^{а}$
ласкръднѥ — ласкрьднѥмь $1^{а}$
лн — лн $3^{а}$
лнтѹргнꙗ — ѵⷮргн $3^{а}$
лѣганнѥ — леганїѥ $1^{б}$
лѣто — лⷮѣ $3^{а}$
любовьннкъ — любовнїкь $2^{а}$
мало — мало $1^{а}$
малогрѣшьнъ — малогрѣшнѹ $2^{б}$
малосъпанне — малоспаннѥ $1^{б}$
малѣ — малѣ $1^{а}$
масть — мастн $3^{б}$
медъ — меда $3^{а}$
мнлосрьдъ — млⷭрд(е) $3^{б}$
мнлостнвъ — млⷭтвь $3^{б}$
мнротворьць — мѷротвор҆ць $2^{а}$
молнтва — мⷧ $3^{а}$
моштн — можеть $2^{б}$
мрьтвъ — мрьтвнмь $2^{а}$
мъногъ — многнмн $1^{а}$
мꙑ — намь $1^{а}$, нн $2^{а}$
мꙑтарь — мнтарꙋ $1^{б}$
мьнѣтн сѧ — мнецѥн се $2^{б}$
мѣсто — мѣсто $1^{б}$, $2^{а}$ (7)
мѧкъколѣганнѥ — мек҆колеганїа $2^{а}$
мѫжь — мѹже $2^{б}$
мѫка — мѹкꙑ $3^{б}$
на — на́ $1^{б}$ (4), $2^{а}$, $2^{б}$ (2), $3^{б}$ (2)
напасть — напастн $3^{а}$
наѹчнтн — наꙋчнт҆ $3^{а}$
нашь — нашь $2^{а}$, нашнⷯ $2^{а}$, нашнⷨ $3^{б}$
не — не $1^{а}$, $1^{б}$ (3), $2^{а}$ (2), $2^{б}$
небесьнъ — нбⷭнѥ $1^{а}$, $2^{а}$
невъзможьно — невьзможно $1^{б}$
нетьлѣньнъ — нетлѣн҆нꙑ $2^{б}$
ннкꙑн — ннкн $1^{а}$
ннштелюбнѥ — ннщелюбїѥ $1^{б}$
ннштелюбьць — ннщелюбьць $2^{а}$
нъ — нь $1^{а}$, $2^{а}$, $2^{б}$ (2)
нꙑнѣ — нн҃ꙗ $3^{б}$

нѫждьннкъ — нѹжнⷣнцн $1^{а}$
обнда — ѡбндѹ $1^{б}$
обндьлнвъ — ѡбнлⷣїва $2^{а}$
облакъ — ѡблацѣ $2^{б}$
обрѣстн — ѡбреⷮще $2^{а}$
обрѣтатн сѧ — ѡбрѣтаѥт се $1^{а}$
обьꙗденнѥ — ѡбьꙗденїн $1^{а}$
огласнтн — ѡглашеннⷯн $3^{а}$
оставленнѥ — ѡстав̀ленїѥ $2^{б}$
отъ — ѡⷮ $1^{б}$, $3^{а}$ (3), $3^{б}$ (2)
отъврѣстн — ѡⷮврьзе $1^{б}$
отъпѹштатн — ѡⷮпꙋщаѥшн $3^{б}$
отърада — ѡⷮрадꙋ $1^{а}$
отърештн сѧ — ѡⷮрекше се $1^{б}$
отъстѫпнтн — ѡⷮстѹпнвше $1^{б}$
отътрѧстн — ѡтрестн $2^{а}$
отьць — ѡц҃а $2^{б}$, ѡц҃емь $2^{б}$
очесьнъ — ѡчеснн $1^{б}$
очнстнтн — ѡчнстнт҆ $3^{а}$, ѡчїстн $3^{б}$
пакꙑ — пакн $1^{а, б}$
паче — паче $1^{б}$, $2^{б}$
пнꙗньство — пїаньствѣ $1^{а}$
плачь — плаⷱ $1^{б}$ (2)
плодъ — плодн $1^{а}$ (2)
по — по $2^{б}$ (2), $3^{б}$
податн — подаⷭ $3^{б}$
подвнѕатн сѧ — поⷣвнзанте се $1^{а}$
подобатн — поⷣѡбаѥть $1^{а}$, $2^{б}$ (3), $3^{б}$
покаꙗннѥ — покаꙗннѥ $1^{а, б}$, покаꙗннѥⷨ $1^{б}$
покаꙗтн сѧ — покаꙗтн се $1^{б}$, покаѥшн се $2^{а}$
покланꙗннѥ — пок(л)а(н)ꙗннѥ $1^{а}$
покореннѥ — покореннѥ $1^{б}$
положнтн — поⷧжнвн $3^{б}$
помнловатн — пом҃лѹѥт҆ $3^{б}$, пом҃лꙋн $3^{б}$
помоштн — поⷨжет҆ $3^{а}$
помошть — помощь $3^{б}$ (2)
понедѣльннкъ — пнⷣе $3^{а}$
поноѹднтн сѧ — поноѹдн се $1^{б}$
порабоштатн — порабоⷲщаѥ $1^{а}$
порьвьноватн — поревнꙋнмь $1^{б}$

послѣ — послѣ 1а
постъ — поста 1а
потъштати сѧ — потьцїим се 2а
похоть — похотемь 1а
приводити — приводиши 3б
приимати — приѥмати 2б
приити — прїити 3б, прїидеть 2а, б
прискръбьнъ — прискрьбнаго 1а, прїскрьбнѡ 1а
приѩти — прїиметь 1а, 2б
противити сѧ — противиїм̀ се 1а
противѫ — противꙋ 2б
прошениѥ — прошениѩ 3а
проштениѥ — прощенїѥ 3б
пръвъ — прьвомꙋ 1б (2)
пръвоѥ — прьвоѥ 3а
прѣбыти — прѣбише 2б
прѣвѣѵьнь — прѣвѣѵни 3б
прѣгрѣшениѥ — прѣшенїа 3б (sic !)
прѣдътеча — прⷣтечи 3а
прѣдьнь — прⷣѣнѥмꙋ 1б
прѣмилостивъ — прѣмлⷭ҇тиви 3а
пьсъ — ѱꙋ 1б, ѱѡⷨ 1а
пѧтъкъ — пеⷦ 2а
пѫть — пꙋты 1б, пȣⷮ҇ми 2а
рабъ — рабꙋ 3б
радость — радости 3а
радостьнъ — радостнїѥ 1а
разбоиникъ — разбоиникꙋ 1б
раздрѣшити — разⷣрѣши 3б
разлиѵиѥ — разлⷱ҇иѥ 3а
разоумьнъ — разȣмни̽ 2б
расъматрати — расматрати 2б
рещи — реⷮ 1а, 2а, имеⷮ (вж. имѧ)
родити — родили 2а
рыба — рибȣ 3а, рибы 3а
рѣчьнъ — реⷱ҇нноѥ 3а
сварьливъ — сварлїва 2а
свиниѩ — свїнїа 1б
свои — своѥго 2б, своѥ 1б
свѣтъ — свѣтꙋ 2а
свѣтьлъ — свѣтли 2а
свѧтъ — с҃тго 3б
скръбь — скрьбми 1а
слава — с̇лавѣ 2б

сладъкъ — сладькь 1а, слаⷣка 3а
слъзоточьць — сльзоточьⷰ 2а
смѣшьникъ — смѣшника 2а
соѵиво — сочїво 3а
срѣда — срⷣѣ 3а
старъ — стари̽ 2б
соухоѩдьць — соухоѩдьць 2а
съвадьникъ — сваⷣника 2а
сълоучити сѧ — се сꙋⷱ҇и 3а
съмрьть — сьмрьⷮ 2а
съмѣрениѥ — смѣренїѥ 1б
съмѣрѩти сѧ — смѣраѥ се 2а
съпасти — спеⷭ҇т' 3а
сътѧжати — стежимь 1а
съхранити — сьхранити 2б (2), сьхранит' 3а
сынъ — с҃нꙋ 1б, с҃ноⷨ 3б
сыръ — сїра 3а
сь — сь 3б, се 1б, семь 2б
сѫдити — соудити 2б
тако — тако 2а, б
такожде — такоⷣже 1б
твои — твоѥго 3б твоѥмꙋ 3а, 3б (2), твоиⷨ 3б, твоѥи 3б, твоѥю 3б
твръдѣ — тврьдѣ 1а
то (аште... то) — то 1а, 2а (2), 3а
тъжде — тоⷣже 1б
троудъ — трȣда 2а
тръпѣниѥ — трьпѣниѥ 1б
тъ — томꙋ 1б (2), 3б, тѡⷨ 2б, тїе 3а, тѣ̽ 1а, тѣми 2а; то 1б
тъкъмо — тькмо 3а
тъчиѭ — тьчїю 2б
ты — ти 1б, тебе 3а, 3б (2), ти 3а кр. ф., дат. п., те 3а (11)
тѣлесьнъ — тѣлесиимь 1а, тѣлесни 1а
тѣло — тѣлꙋ 3а
тѣскъ — тѣскы̽ 1а, тѣскиими 1а
оубити — оубилїи 2б
оубо — оубо 2а
оулоучати — оулоучають 1а
оуподобити сѧ — оупоⷣбит се 1б

ѹсърѣсти — ꙋсрѣщемь $2^{а}$

ѹштедрити — ѹщеⷣрит҆ $3^{а}$

хотѣти — хо(те) $3^{а}$

христосъ — х҃с $3^{а}$, хⷭ҇мь $3^{б}$

црькꙑ — цр҃кве $3^{а}$

цѣсарьствиѥ — цⷭ҇ртвїа $1^{б}$

цѣсарьство — цⷭ҇ртво $1^{а}$, $2^{а}$

цѣсарьствовати — цⷭ҇ртвоѹѥши $3^{б}$

часъ — чⷭ҇а $2^{а}$

чловѣколюбивъ — чл҃колюбивь $3^{б}$

ѵрьнориꙁица — чрьнориꙁице $2^{б}$

чрѣвьнъ — чрѣвни҃ $1^{а}$

ѵѧдо — чедо $2^{а}$ (вин. п., ед. ч.), $1^{б}$ (зват. п., ед. ч.)

юнъ — юнⷯи $2^{б}$

ꙗвлꙗти сѧ — ꙗвлꙗѥт се $1^{а}$

ꙗденїе — ꙗденїа $1^{б}$

ꙗко — ꙗко $1^{б}$, $2^{а}$, $3^{б}$ (2)

ꙗкоже — ꙗкѡже $1^{а}$

ꙗсти — ꙗсти $3^{а}$ (2), ꙗдеть $3^{а}$

ѥгда — ѥгⷣа $2^{б}$

ѥдиноѭ — ѥⷣиною $1^{б}$ (2), $3^{а}$

ѥдиниѥниѥ — ѥдїниѥнїѥ $3^{б}$

ѥлико — ѥлїко $2^{б}$

ѫꙁа — ѹꙁи $3^{б}$

[illegible] — прошение [illegible]

[illegible] — [illegible] 1ᵇ(2) [illegible]

[illegible] — прѣ[illegible] 3ᵃ

[illegible] — [illegible] 2ᵇ

[illegible] — [illegible] 3ᵃ

[illegible] — [illegible] 3ᵇ

[illegible] — [illegible] 3ᵃ

[illegible] — [illegible] 1ᵃ

[illegible] — разоумѣние 3ᵇ

[illegible] — разрѣши 3ᵇ

[illegible] — разанїе 3ᵇ

[illegible] — разбийи 2ᵇ

[illegible]рати — р[illegible]атати 2ᵇ

[illegible] — [illegible] 1ᵃ, 2ᵃ, [illegible] ([illegible])

[illegible] — раман 2ᵇ

[illegible] — рисѫ 3ᵃ, [illegible]

[illegible] — [illegible] 3ᵃ

[illegible] — [illegible] 3ᵉ

[illegible] — сѣнь 1ᵇ

[illegible] — [illegible] 2ᵇ, [illegible] 1ᵇ

[illegible] — сетие 2ᵇ

[illegible] — сетан 2ᵃ

[illegible] — стѫ 3ᵇ

[illegible] — [illegible] 1ᵇ

[illegible] — [illegible] 2ᵃ

тѣжа — [illegible] 1ᵇ

трѫда — [illegible]

трѣбание — [illegible] 1ᵇ

тъ — [illegible] 1ᵇ ([illegible]) 3ᵇ, [illegible]

1ᵃ, тем 2ᵃ, [illegible]

[illegible] — [illegible] 3ᵃ

[illegible] — [illegible]

[illegible] — [illegible] 1ᵇ, [illegible] 1ᵃ

[illegible] — [illegible] 1ᵃ

[illegible] — [illegible] 2ᵇ

[illegible] — [illegible] 2ᵃ

[illegible] — [illegible] 1ᵇ

[illegible] — [illegible] 1ᵇ

НАЗВАНИЯТА НА БУКВИТЕ В ПЪРВИТЕ АБЕЦЕДАРИ КАТО ИЗТОЧНИК ЗА ЕЗИКОВИ ДАННИ

БОРЯНА ВЕЛЧЕВА

За звуковата стойност на старобългарските букви ъ, ь, ꙑ, ѫ, ѧ, щ и др. съдим преди всичко по стари записи на български имена с гръцки и латински букви и по запазения славянски гласеж в лексикални заемки и топонимични названия в отвъддунавските области, Албания и Гърция.[1] Главно от тези важни извори за ранния период от езиковия развой на славянобългарските племена заключаваме например, че ятовата гласна е имала широк характер, предаван с *εα*, *ια*, *α* срв. *Πρεάσνιτζα, Βριάζα, Δράνοβα*,[2] ъ и ꙑ са били лабиални гласнн, срв. *Μπουζοβά*, *Μπεσδούνι*, *Μαγούλα*,[3] а гласната ь се е възприемала от старото население на Балканския полуостров, като */i/* (например *Δίβρη* от Дьбрь). Съответниците на праслав. *tj, *dj са гласели през IX в. в солунския говор */шт'/* (*/шч/*) и */жд'/* (*/жджс/*). За това съдим както от данните на съвременните говори и от сведенията за междудиалектните влияния в историята на славянския юг, така и от следите от славянска топонимия в северните гръцки области.[4]

Един немного надежден, но все пак съществуващ източник на данни за езика, отразен в първата славянска азбука, са самите названия на буквите, запазени в сравнително късни преписи. Най-старите известни абецедари (преди XIV в.) са Мюнхенският[5] от XII в., Парижкият Abecedarium bulgaricum от XI—XII в.[1] и Бандуричевият от XIII в.[2] Названия на буквите съдържат последните два.[3] В Abecedarium bulgaricum те са написани с латински букви, а в Бандуричевия — с гръцки. Й. Врана счита, че преписвачите на тези два паметника са били от романски произход,[4] като намесата им е оказала несъмнено влияние върху графиката на буквените имена.[5] Факт е обаче, че се срещат и някои старинни черти, които, от една страна, различават названията на буквите в Бандуричевия абецедар от по-късните абецедари, а, от друга страна, съвпадат с известните от други източници данни за старобългарските гласни и съгласни. Материалът буди интерес въпреки своята оскъдност.

---

[1] К. Мирчев, Историческа граматика на българския език, София, 1963, стр. 41—47.

[2] M. Vasmer, Die Slaven in Griechenland, Berlin, 1941, S. 269—272.

[3] Пак там, стр. 278—282; 276—278.

[4] Пак там, стр. 296—297.

[5] И. В. Ягич, Глаголическое письмо, Энциклопедйя славянской филологии, вып. 3, стр. 137; Н. Дурново, Мысли и предположения о происхождении старославянского языка и славянских альфавитов, Byzantinoslavica, R. I, Praha, 1929, S. 81; N. Durnovo, Das Münchener Abecedarium, Byzantinoslavica 2, Praha, 1929, S. 32—41; N. Trubetzkoy, Das Münchener slavische Abecedarium, Byzantinoslavica 2, S. 29—31; N. Trubetzkoy, Altkirchenslavische Grammatik, Wien, 1954, S. 16; J. Hamm, Staroslovenska gramatika, Zagreb, 1963, S. 12; J. Vrana, O postanku i karakteru staroslovenskih azbukvara i azbucnih molitava, Filologija, 4, Zagreb, 1963, S. 191—204; Б. Велчева, Към Добромировото евангелие, Славистичен сборник, София, 1968, стр. 126; J. Vajs, Rukovět hlaholské paleografie, Praha, 1932, S. 10.

1. ь. В най-старите абецедари ь в названията на буквите се означава с *ι*, *η*, *ε*, *e*. Особен интерес в това отношение представя Бандуричевият абецедар. Названието на малкия ер там е *γέϱ* (йер), а в названията на буквите (т, ч, ѥ) гласната ь е означена с „и“ (*ι* или *η*): *ϱιτξίη* (ръцн), *τζέϱυη* (чєрвь или чрвь, вж. по-долу), *γιεστι* (ѥсть). Важно е, че и в трите случая ерът е запазен в слаба позиция (средисловна или краесловна), което свидетелствува за несъмнена архаичност на оригинала. В Abec. bulg. намираме два подобни случая с *e* за ь — reci (рьцн) и saraue (за чрьвь). (Названието на ѥ с hiest; в Стокх. абецедар намираме съответно rczy, czrw, gest,[6] в Турския — rci, czrf, iest).[7]

2. ъ. Названието на големия ер в Бандуричевия абецедар е *γέοϱ* (срв. *γέους* (ю), *γέατ* (ѣ), *γιεδτι* (ѥ)). Ако знакът за йотация е *γ*, то гласната ъ трябва да се чете /*eo*/, т. е. затворено /*o*/, а ю — /*ey*/, т. е. затворено /*y*/ (така както ь — /*u*/ или затворено /*e*/). Такова четене не е в противоречие с най-убедителните хипотези за развоя на българската вокална система.

В названията на буквите слаб „ъ“ не е запазен, а позиция за силен отсъствува. Известен интерес представя името на б в Abec. bulg. — bocobi (боукъвы ?).

---

[1] П. Прейс, О глагольской письменности, ЖМНПр, 1843, ч. 37, Отд. отп., стр. 15—16; И. И. Срезневский, Древние письмена славянские, ЖМНПр, 1848, ч. 59, стр. 53; В. И. Григорович, О древней письменности славян, ЖМНПр, 1852, ч. 73, стр. 160; П. Шафарик, Взгляд на древность и судьбу глагольской письменности, ЖМНПр, 1855, ч. 87, стр. 38—39, 52; И. В. Ягич, Глаголическое письмо, стр. 135—136; Б. Цонев, История на българский език, т. I, София, 1919, стр. 117, 394; M. Rešetar, Zum ältesten slavischen Alphabet, AslPh B. 26, S. 62—67; V. Vondrák, O původu Kijevských listů, a Pražských zlomků a o bohemismech v starších církěvneslovanských památkách vůbec, Praha, 1904, стр. 28; I. Огієнко, Пам'ятки старо-слов'янської мови X—XI віків, Варшава, 1929, стр. 212—213, сн. 38; Н. Дурново, Мысли и предположения, стр. 79—80; N. Trubetzkoy, Altkirchenslavische Grammatik, S. 16; J. Hamm, пос. съч., стр. 12; J. Vrana, пос. съч., стр. 191—204; J. Vajs, пос. съч., стр. 11.

[2] Или Бандуричев, срв. И. И. Срезневский, Древние глаголические памятники, СПб., 1866, стр. 26—28; J. Vrana, пак там.

[3] За по-късните абецедари — Стокхолмския, Турския и др. — вж. J. Vrana, пак там, а също у V. Tkadlčik, Dvě reformy hlaholského písemnictví, Slavia, 1963, 3, S. 356.

[4] J. Vrana, пос. съч., стр. 195.

[5] Пак там, стр. 195—196.

[6] По J. Vrana, пос. съч., таблицата.

[7] M. Kos, Slovanski teksti v kodeksu 95 mestne biblioteke v Toursu, Slavia, 1924—1925, S. 370—391.

За гласежа на еровете може да се съди и по начините, по които се предават старобългарски ръ, рь.

3. ръ, рь. Съответник на старобългарско съчетание рь може да се очаква при названията на буквите т, ч, ф. В Бандуричевия абецедар намираме *ντενέϱδω*, *τσέϱνη*, *φέϱωτ*. Връзката със старинни форми като *τέϱνοβα* (тьрново), *ζάβεϱδα* (забрьдо)[1] е спорна — Врана смята, че с *er* се предава „вокално р“[2]. Интерес представя названието *φέϱωτ* (фрьтъ), свидетелстващо за вероятно изравняване на ь и ъ в съчетание с р и за гласеж на ъ, близък до /*о*/. В Abeced. bulg. названията на ф и т също съдържат *о* — fort, tordo. Названието на ч там е, както казахме, saraue (в Стокх. абец. — frt, trdo, czrw, в Турския — frt, tardo, czrf).

4. ꙑ. Названието на м в Abec. bulg. е mustlite (мꙑслитє) — срв. с примери като *μαγούλα* у Фасмер.[3] Тълкуването би могло да бъде спорно само ако се докаже, че в случая е възможна вторична лабиализация на /*и*/ след /*м*/ на чуждоезична почва, а не старинна славянска езикова следа. В Бандуричевия абецедар ꙑ се предава само с гръцка *η* — *μπούκη* (боукꙑ), *μή* (мꙑ), а названието на буквата е *γεϱῆ* (в Abec. bulg. и в по-късните абецедари отсъствува както буквата, така и нейното название).

5. ѣ. Най-показателни и важни за гласежа на ѣ са случаите *γέατ* (названието на буквата) и *ζεπλέα* (стб. ⰸⰵⰿⰾⱑ или зємлѣ) в Бандуричевия абецедар. В другите случаи с ѣ в този паметник се среща *ε* — *βέτδ* (в), *ζελῶ* (ѕ), *χέϱ* (х). В останалите абецедари намираме също така *е* — hiet (ѣ), uedde (в), zello (ѕ), но zemia в Abec. bulg. (yat, iath, zelo и пр., zemlia, zemla в Стокхолмския и Турския).

6. Бандуричевият абецедар може да бъде един от малкото ранни извори за проучването на българското ударение. В количествено ограничения и, разбира се, немного надежден материал, представят интерес някои случаи, като *γλαώδ* (глаго̀лъ ?), *δοπϱῶ* (добро̀), *ζελῶ* (ѕѣло̀), *σεπλέα* (зємлѣ̀), *κάκω* (ка̀ко), *λουδία* (людьѐ ?), *ποκόη* (поко̀н), *ϱιτξίη* (рьцѝ).

7. Във всички стари абецедари е указана йотация на *е*-гласните — в Банд. с *γ*, в Abec. bulg. с *h*, в Стокх. с *g*, в Турския с *i* и *g*: *γιεστι*, *γέοϱ*, *γεϱῆ*, *γέατ*, *γέα*[4]; hiest, (hier), hiet, hie[4]; gest, ger; iest, ger. Това единство в написанията едва ли може да се обясни само с намеса на късни преписвачи. То сочи, че още в първоначалните названия на буквите е отразен говор, за който йотацията на *е*-гласните е била характерно явление и потвърждава съществуващото предположение, че в азбуката, създадена от Константин-Кирил, Ⰵ е бил знак за є и ѥ, а Ⱔ — за ѧ и ѩ.

8. Ⱋ (.щ). Названието на буквата в разглежданите абецедари указва на произношение /*шт*/ (/*шч*/) — *σϑία* (Банд.), sstya (Стокх.), schtsa и ш’щѧ (Турск.). В Abec. bulg. липсват буквата и нейното название. Означаването на мекостта при *σϑία* и sstya отразява по всяка вероятност една стара

---

[1] M. Vasmer, пос. съч., стр. 282—285.

[2] J. Vrana, пос. съч., стр. 195.

[3] M. Vasmer, пос. съч., стр. 267.

[4] На названието *γέα* (hie) за една от носовките се спирам подробно в статията „Für eine glagolitische Buchstabe“, която е под печат.

езикова особеност. Означената палаталност след *т* със знак *у* или *ι* показва, от друга страна, че съгласковата група шт „представляет для славянского языкового чувства одно фонетическое целое“[1].

Абецедарите не дават никакви реални основания в подкрепа на хипотезата на Дурново,[2] според която в първоначалната азбука буквата Ⰼ е заемала място между ѡ и ц и е имала звукова стойност /*к'*/.[3] Доказателства за тази хипотеза се откриват не във фактически данни от историческата диалектология и в материала от старобългарските паметници, а в една предполагаема корелация г'/к' (Ⰼ/Ꙉ), при което обаче трябва да се приеме като обезателно условие, че първоначално Ꙉ не е била буква за означаване на /*г'*/ в чужди думи като ангєлъ, євангєлиє, а за /г'/ като съответник на *dj в домашни думи.[4]

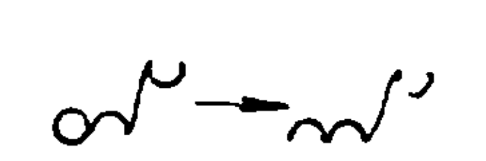
Реконструирането на глаголическата азбука в нейния първоначален вид е сложен въпрос, който все още не е получил задоволително разрешение. Дали буквата Ⰼ е съществувала в най-ранната славянска азбука, е трудно да се каже определено. Несъмнено е обаче, че в най-старите абецедари Ⰼ или изобщо не се среща (Abec. bulgaricum), или, ако се среща, тя не е между ѡ и ц, т. е. на предполагаемото 26-о място от азбуката (Мюнхенския абецедар,[5] Бандуричевия абецедар, азбучните молитви, азбуката в някои от преписите на Храбровото сказание).[6] Във всички тези случаи щ намираме или след ш, или след ъ.[7] Този факт подкрепя повече тезата на Вондрак,[8] Нахтигал,[9] Вайс,[10] Кос[11] и др., откол-

---

[1] Н. Ван Вейк, История старославянского языка, Москва, 1957, стр. 70.

[2] Н. Дурново, Мысли и предположения..., стр. 54.

[3] Подробна библиография вж. у Tkadlčík, пос. съч. Срв. също M. Samilov, Problems in the Historical Dialectology of macedonian, The Slavonic and East European Review, v. XLVI, № 107, 1968, стр. 277—282.

[4] V. Tkadlčík дори предполага, че корелативното отношение между Ⰼ и Ꙉ е намерило отражение в буквените начертания: „Písmeno Ⰼ (ale původně s odsazenou kličkou) ma zřejmý vztah k písmeni Ꙉ, které svou strukturou představuje jeho opak“ — т. е. Ⱎ и Ⱅ (пос. съч., стр. 361—362). Доказваната близост между начертанията на Ⰼ и Ꙉ е все пак пресилена, тъй като сходството на Ⰼ с Ⱎ и Ⱋ е много по-явно, отколкото на Ⰼ с Ꙉ. Колкото се отнася до Ꙉ, то приликата с Ⱅ не е по-голяма, отколкото с една наляво развита *γ*, т. е.  (срв. начертанието в Киевските листове и Зографското евангелие), което сближава знака с Ⰳ (*г*).

[5] В Мюнх. абецедар след ѡ се срещат неясни начертания, които Врана тълкува като знаци за /*к'*/ (в кирилската и глаголическата част на абецедара) (J. Vrana, пос. съч., стр. 203). Независимо от тях обаче се среща и буква Ⰼ в глаголическата част (щ в кирилската). Трябва да се има пред вид и фактът, че в този абецедар са отразени някои късни глаголически черти (срв. състава на буквите за носовките — вж. Б. Велчева, пос. съч., стр. 126), а също така особености, възникнали на хърватска почва.

[6] К. Куев, Черноризец Храбър, София, 1967.

[7] Срв. също Н. Драгова, Непроучен старобългарски азбучен акростих, сп. Език и литература, кн. 3, 1968, стр. 37—58; Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, К изучению славянских азбучных стихов, Литературные связы древних славян, Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII, Ленинград, 1968, стр. 27—61.

[8] V. Vondrák, Zur Frage nach der Herkunft des glagolitischen Alphabets, AslPh, 19, 1897, S. 552.

[9] R. Nahtigal, Doneski k vprašanju o postanku glagolice, Razprave znanstvenog društva za humanistične vede v Ljubljani, Ljubljana, 1923, S. 150—154.

[10] J. Vajs, Rukověť hlaholské paleografie, Praha, 1932, S. 18.

[11] M. Kos, пос. съч., S. 372—373.

кото тезата на Дурново. Според Вайс фактите потвърждават „víc a více pravdu“[1], че в глаголическата азбука между ѡ и ц не е стояла Ⱋ, а някоя друга буква. Според Вондрак и Нахтигал това е била буквата ⱚ с числена стойност 800[2] и с название пѣ (*pe*). Това название (*pe*) намираме на съответното място в Abec. bulg. (срв. също в азбучните молитви пєчаль, пѣсньми[3] и ф в Радосавовия абецедар[4, 5]).

Въпросите, свързани с установяването на първата славянска графика и отразената в нея фонологическа система, са несъмнено от голяма важност. Във връзка с тези въпроси абецедарите напоследък отново привличат вниманието на редица изследвачи. Определено място в тази проблематика има и проучването на самите буквени названия.

---

[1] J. Vajs, Rukovět hlaholské paleografie, Praha, 1932, s. 18.

[2] V. Vondrák, пос. съч., S. 552; R. Nahtigal, пос. съч., S. 154.

[3] Срв. също Е. Георгиев, Имената на старобългарските букви, Сб. в чест на проф. П. Ников, София, 1940, стр. 134—151.

[4] V. Stefanić, Glagolski zapis u Čajnickom evanђelju i u Radosavljevu rukopisu, Zbornik Hist. inst. Jugoslav. akad., II, Zagreb, 1959, S. 5—15; J. Vrana, Über die glagolitisch-kyrillischen Geheimschriften in der Handschrift Radosavs und im Evangelium von Čajnice, Die Welt der Slaven, 5/1, 1960, S. 143—154; J. Vrana, пос. съч., таблицата.

[5] Според J. Vrana (пос. съч., стр. 202) буквата Ⱋ с числена стойност 800 се среща за първи път през XIV в. в хърватски паметници (срв. също V. Jagić, Einige Streitfragen, AslPh 23, 1901, S. 117—118. V. Tkadlčik, пос. съч., стр. 356; N. Trubetzkoy, Altkirchenslavische Grammatik, S. 21). От XIV в. са и първите абецедари, в които буквата се среща след ѡ.

ПРЕДЛОЖНИ СЪЧЕТАНИЯ ПРИ ГЛАГОЛА (СЪ)ТВОРИТИ (БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ ТЕХНИКАТА НА СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ПРЕВОД)

АНГЕЛИНА МИНЧЕВА

Функционалната специфика на падежните и предложно-падежни конструкции в старобългарските паметници много пъти е привличала вниманието на изследователите. Този интерес се е проявявал главно като стремеж да се открият вътрешните системни връзки на старобългарските синтактични средства[1] и да им се направи изчерпателно описание.[2] От друга страна, паралелното използуване на падежни и предложно-падежни конструкции с тъждествено или твърде сходно значение от създателите на старобългарската книжнина представя и част от широко дискутираната проблема за хронологията и протичането на аналитичните процеси в българския синтаксис.[3]

Първостепенна важност и за двете насоки на изследване има един трети аспект — техниката на превода при старобългарските паметници. У различните автори отношението между синтактичните средства на подлогата и техните старобългарски съответствия е било вземано под внимание в различна степен. В преценката на това съотношение ще намерим както склонност към пълно отъждествяване на редица старобългарски синтактични явления с гръцките образци, така и пълно игнориране на гръцкия оригинал. Всички досегашни проучвания върху историята на българския аналитизъм независимо от техните конкретни резултати много осезателно показаха неизбежността от съпоставяне с гръцкия текст, когато се интерпретира даден старобългарски или среднобългарски пример.

---

[1] Например К. И. Ходова, Система падежей старославянского языка, Москва, 1963; Е. В. Чешко, Система падежей древнеболгарского языка, Вопросы языкознания, 1967, 2.

[2] T. Nilsson, Über den Gebrauch der Präpositionen im Altbulgarischen Codex Zographensis, Stokholm, 1944; Cz. Bartula, Związki czasownika z dopełnieniem w najstarszych zabytkach języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, Wrocław—Warszawa—Kraków, 1964; С. Геродес, Старославянские предлоги, сб. Исследования по синтаксису старославянского языка, Прага, 1963. Вж. пак там и статиите на Р. Вечерка, Р. Мразек, Я. Бауер, М. Бауерова.

[3] K. N. Meyer, Der Untergang der Deklination im Bulgarischen, Heidelberg, 1920; Ив. Дуриданов, Към проблемата за развоя на българския език от синтетизъм към аналитизъм, Год. на Соф. унив., Фил. фак., 1956; За наченките на аналитизма в българския език, Rocznik slawistyczny, XX, I, 1958.

Поради факта, че в новозаветния гръцки зависимостта на името от глагола твърде често се изразява с предлози, наблюдава се съвпадение в дистрибуцията на старобългарските и гръцките предложни съчетания. То е особено важно в областта на обектните отношения, понеже там се разгръщат най-съществените процеси от замяната на падежната флексия с аналитични форми. Установяването на нормите за редуване на падежни и предложно-падежни конструкции с тъждествено значение при даден глагол, валидни за старобългарския период, без съмнение допринася за изясняването на пътищата, по които възникват по-късно типично българските аналитични модели. В това отношение изучаването на техниката на превода много основателно може да допълни търсенето на системните връзки и системни предпоставки за аналитизъм в конкуренцията на старобългарските падежи и предлози.

* * *

Обикновено съпоставянето с гръцкия текст се свежда до посочване на конкретното гръцко съответствие на дадена старобългарска конструкция. Такъв е подходът в книгата на Ч. Бартула, на Т. Нилсон, в статията на Ст. Херодес и във всички други изследвания, посветени на частни въпроси. Интересен опит да обобщи съотношението между синтетична и аналитична реакция в старобългарски и гръцки е направил А. Сйоберг, като го е представил чрез списък от глаголи, при които (по негова преценка) се използува падежна и предложно-падежна конструкция без семантична разлика.[1] Прави впечатление, че там не са попаднали глаголите сиꙗти/въсиꙗти и творити/сътворити, за чиито предложни свързвания бяха изказани различни мнения.

Ив. Дуриданов смята случая от Зографското евангелие Мт 4. 16 і сѣдѧштіімъ въ тъмѣ і въ сѣни съмрътьнѣ свѣтъ въсиѣєтъ на насъ гр. *φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς* функционално и семантично равнозначен на дателния падеж[2] и вижда чисто обектна употреба на на в Мт 27.22 (Добр. ев.) что же створѫ на и҃са нарицаемаго х҃а, *τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν*.[3] Едни от най-интересните паралели между предложна конструкция с на и дателен падеж бяха установени от К. Мирчев именно при глагола сътворити в тълкуванията на Болонския псалтир.[4]

У Ч. Бартула се отбелязват като допълнение към сътворити винителен падеж, дателен, винителен и дателен, винителен и винителен, винителен и на с винителен, винителен и съ с творителен.[5] Според автора предложното допълнение все още носи в себе си елементи на обстоятелствено значение. Всички посочени връзки на гл. сътворити имат своя семантична функция и при това положение естествено Бартула не говори за дублетни отношения между дателния падеж и другите предложни обектни конструкции в старобългарския евангелски текст. Същото заключение се отнася и за гл. въсиꙗти.[1] В статията на С. Херодес е посочена още една разновидност на предлог съ с творителен падеж, която той нарича „социатив косвенного дополнения“[2]. Става дума за изразите благосътворилъ єси съ рабомь твоимъ Син. пс. 118. 65; сътворити милость съ оц҃и нашими Лк 1.72; сътвори милость сь нимь Лк 10.37. Тяхното значение не е социативно, както би трябвало да се очаква, а косвено-обектно: чрез съ с тв. п. е означен адресът на действието (срв. чеш. превод prokàzati milosrdenství našim otcům; ten, který mu prokázal milosrdenství; ср. хр. учинити милост оцима нашијем; онај који се смиловао на њега; нем. und Barmherzigkeit erzeigte unsern Vätern; der die Barmherzigkeit an ihm tat). В този смисъл съчетанията са омонимични с нормалните употреби на съ с тв. п., означаващи лице, което участвува съвместно с подлога в изпълнението на глаголното действие (оу тебе сътворѭ пасхѫ съ оученикꙑ своими Мт 26.18). Косвено-обектното допълнение със съ и тв. п. се среща винаги в строго определен контекст и с едно и също гръцко съответствие: *χρηστότητα ἐποίησας μετὰ του δούλου σου*; *ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν*; *ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ᾽ αὐτοῦ*. Социативното значение на *μετά* с генитив, което е типично именно за този предлог,[3] по правило се превежда със съ и тв. п. Тази форма е спазена и тук, макар че обектът не е съвместен участник, а адресат на действието и за това значение в старобългарски нормално се използува дателен падеж или някои конструкции с о и на. Ив. Дуриданов причислява този тип към случаите, които показват съвпадение с гръцкия текст, но смята, че примерите „не биха могли да се смятат като безспорно свидетелство за тенденция у преводачите към буквално предаване на съответните изрази от гръцкия оригинал“[4]. Той свързва тази функция на предлога съ със съвременни български изрази като „правя нещо с някого“, които наистина показват смислова близост със старобългарския обрат особено в случаи като сътвори съ рабомь твоімь по милостиі твоєи Син. пс. 118. 124, гр. *ποίησον μετὰ τοῦ δούλου σου*...; пришєдъша же и събравъша въ цр҃квъ: сказаста єлико створи бъ съ нима. Сл. ап. Деян. 14.27, *ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεὸς μετ᾽αὐτῶν*.

---

[1] A. Sjöberg, Synonymous Use of Synthetical and Analytical Rection in Old Church Slavonic Verbs, Upsala, 1964.

[2] Ив. Дуриданов, Към проблемата..., стр. 230; За наченките..., стр. 22—23.

[3] Ив. Дуриданов, Един случай на ранна употреба на предлога *на* за изразяване на дателно отношение, Бълг. език, 1953, 1, стр. 58—60.; Към проблемата..., стр. 233.

[4] К. Мирчев, По въпроса за най-ранните примери от аналитичен дателен падеж в българските паметници, Сб. в чест на акад. Ст. Младенов, София, 1957.

[5] Срв. Bartula, стр. 120.

Все пак с това не се изяснява въпросът, защо е предпочетен гръцки модел. Между другото трябва да се отбележи, че изразът „сторя, правя с някого нещо“ отговаря на „какво да те правя“, а не на „какво да ти направя / сторя“. Въпреки винителната рекция на *ποιεῖν* тази конструкция не е използувана като еквивалент на прякото допълнение при превода на Мт 27.22 что же сътворѭ ис҃а нарицаємааго х҃а, в съвременните преводи *а какво да сторя с Иисуса* (бълг.), *а шта ћу чинити с Исусом* (ср. хр.), *cóż tedy uczynię z Jezusem* (пол.), *was soll ich denn machen mit Jesu* (нем.). Ние сме склонни да смятаме, че старобългарските преводачи съвсем съзнателно са възпроизвели структурата на гръцкото съчетание. Както посочва Ив. Дуриданов, тази рекция на *ποιεῖν* за означаване адресат на действието е евраизъм,[1] т. е. стилистична особеност на самия гръцки текст, произтичаща от калкиране на чужда конструкция. В един наистина адекватен превод на богослужебните книги не е било възможно всичко да бъде народно, но се е спазвало основното правило конструкцията да бъде разбираема.[2] От гледище на смисъла в контекста сътворити (милость) предложното съчетание съ и творителен падеж е равнозначно на дателно допълнение. Старобългарските съответствия на *ποιεῖν (τὸ) ἔλεος μετά τινος* трябва да бъдат отнесени към онзи пласт калки в старобългарските преводи, които представят отражение на евраизмите[3] от новозаветния гръцки. Чрез тях първите преводачи са търсили да предадат стилистичната структура на подлогата по отношение на формалните чисто езикови средства.

---

[1] Cz. Bartula, стр. 49.

[2] С. Геродес, цит. съч., стр. 344.

[3] T. Blass—A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 11 изд., Göttingen, 1961, стр. 144, § 227.

[4] Ив. Дуриданов, Бележки върху старобългарския превод на евангелието с оглед влиянието на гръцкия синтаксис, Сб. в чест на Ст. Младенов, София, 1957, стр. 232—233.

* * *

Противопоставянето „народни елементи — книжни елементи“ не се покрива с второто, много важно за старобългарските паметници съотношение на синтактичните средства „свободен превод — подражание на подлогата“. В интересната статия на Ив. Дуриданов двата аспекта не са добре разграничени. В съчетанията дѣло бо добро сътвори вь мьнѣ Мт 26.10 (Мар.), дѣло бо добро съдѣла вь мнѣ (Сав.), съдѣла о мнѣ (Зогр.) гр. *ἔϱγον γὰϱ καλὸν ἠϱγάσατο εἰς ἐμέ* той вижда книжни изрази, а в дѣло бо добро съдѣлатъ мьнѣ (Ас.) — народен обрат за същото съчетание. Съответствието на *ἐν ἐμοί* о мнѣ в сходния стих Мк 14.6 и на *ἐν αὐτῷ* о немь в подобен текст също се отнася от автора към посочените книжни изрази.[4]

В същност случаите с въ би трябвало да се отграничат, защото са груби калки, докато употребата на о с локатив като съответствие на *ἐν* и *εἰς* свидетелствува за по-сложни отношения. Има основание да се смята, че и тук старобългарската синтактична форма е търсена с помощта на гръцкия текст. Наред с дателния падеж при *ποιεῖν* са възможни и предложни конструкции със същото значение: *ἐν* с дателен и *εἰς* с винителен падеж.[5] При Мт 17.12 е използуван предлог *ἐν*, а при Мр 9.13 — дателен падеж: *ἀλλ’ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν*; *καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον*. Разликата е спазена и в старобългарски: гл҃ѭ же вамъ. ѣко илиѣ юже приде и не познаша его. нъ сътвориша о немь въсѣ елико въсхотѣша срещу нъ гл҃ѭ вамъ ѣко нлнѣ прнде. н сътворнша емоу елнко хотѣша. Редуването на дателен падеж[1] с предложна конструкция съобразно с гръцкия оригинал е частен случай от стремежа да се търси покритие между синтетичен и аналитичен израз в подлогата и превода.

---

[1] Ив. Дуриданов, цит. съч., вж. и F. Blass — A. Debrunner, цит. съч., стр. 144, § 227.

[2] Вж. Р. Ружичка, О понятии „заимствованный синтаксис“ в свете теории трансформационной грамматики, Вопросы языкознания, 1966, 4, стр. 80—96.

[3] Вж. H. Birnbaum, Zur Aussonderung der syntaktischen Gräzismen im Altkirchenslavischen, Scandoslavica, IV, 1958.

[4] Ив. Дуриданов, Бележки върху..., стр. 232.

[5] F. Blass — A. Debrunner, цит. съч., стр. 104, § 157,1.

Използуването на предлог о за означаване на лицето, в чиято полза се върши действието, е нормално явление в старобългарските паметници,[2] но като съответствие на други гръцки предложни съчетания: н молнтвѫ дѣіте о напастьствѹѭщнхъ вамъ Мт 5.44 — *προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*. Кръгът от глаголи, при които се среща предлог о с обектно значение, обхваща преди всичко глаголи за съобщение и глаголи като пешн сѧ, молнтн сѧ, небрѣщн, (по)тръпѣтн.[3] Сътворнтн показва семантична близост с втората група, поради което е било възможно и при него да се употреби предлог о за означаване на обект, представящ предмет на интерес, грижа, внимание[4]: і егда вьвѣсте роднтелѣ отрочѧ нс҃а. сътворнтн нма по обꙑчаю законьноумоу о немь Лк 2.27, гр. *τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς... περὶ αὐτοῦ*. Тези обстоятелства са обусловили и превеждането на *περί* в обектно значение с конструкция о и местен падеж. Оттук следва, че в старобългарската предложна система най-близко до значението на дателния падеж при глагола сътворнтн е стоял не предлог на, а съчетанията на о с локатив. Предлозите *ἐν* и *εἰς*, които при глагола *ποιεῖν* са равнозначни на обектния дателен, не са могли да бъдат преведени с на и винителен падеж поради специфичното адверзативно значение на тази конструкция. Богатият материал от Супрасълския сборник показва, че на с локатив превежда *εἰς* в конкретно пространствено значение, а със среднобългарските примери на с локатив при сътворнтн кореспондират употреби на предлог о: н бѣаста славѧшта бога. о чоудесехъ ѥже сътворн о нею Супр. 6.25; нъ сьде оубо о всемь оуспѣсѣ глаголетъ вь'сѣчь'стѣмь. нже о блнжьннхъ творнтн подобаатъ Супр. 370.18; нъ ѥстъ богъ съзъдавꙑн мѧ. нже пакꙑ обновнтъ мѧ. обновьѥнннмъ своимъ ѥже хоштетъ творнтн о насъ. Супр. 268.14; нꙑнѣ оубо то слꙑшавъше повелѣнне ѥже повелѣно вꙑ ѥстъ о мь'нѣ творнтн то творнте. Супр. 259.24. Във всички тези случаи обектът в гръцкия оригинал е изразен с предлог *εἰς*. Близо до посочения обектен тип при (съ)творнтн стоят и следните конструкции, които имат същото гръцко съответствие (*εἰς*), но показват по-ясна пространствена представа за отношението: покажн н о мьнѣ недостоннѣ рабѣ своѥмъ. своѭ благꙑнѭ. Супр. 21.29; облнчн о мьнѣ снлѫ божьства· твоѥго вь сь часъ. Супр. 22.9; зане молѫ тѧ казнь ц҃рь'скѫ. н болѣрь'скѫ въскорѣ съконь'чан о мьнѣ. Супр. 101.30.

Разгледаните тук обектни употреби на предлог о ни карат да мислим, че старобългарските преводачи са имали своя норма въпреки трудностите, които са създавали подобни гръцки съчетания.[1] Калкирането е било използувано рядко, а преводът посредством ограничителното значение на предлог о не може да се смята за буквален. Той не противоречи на славянския езиков узус, но дистрибуцията му в старобългарските текстове до голяма степен зависи от гръцкия оригинал.

---

[1] Ив. Дуриданов, Бележки върху..., стр. 232.

[2] Ив. Дуриданов, Към проблемата..., стр. 167.

[3] С. Геродес, цит. съч., стр. 347.

[4] Пак там.

Редуването на дателен падеж с предлог на и локатив точно при глагола (съ)творнтн в среднобългарските примери от тълкуванията на Болонския псалтир[2] по всяка вероятност също отразява наличието на падежно и предложно допълнение с еднакво значение в гръцкия текст. За разлика от положението в старобългарските паметници това съвпадение на аналитичната реакция между български и гръцки не създава пречка да се вижда в употребата на на равнозначна на дателния падеж жива аналитична конструкция. Сериозно свидетелство за това е промяната в техниката на превода, предизвикана от новите функционални черти на предлога на.

* * *

От гледище на превода е интересен и стихът Лк 23.15: і се ннчьтоже [съ] достонно съмрътн сътворено естъ о немь, гр. *οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ*. В него се съдържа единственият случай на дателен падеж в пасивна конструкция в новозаветния текст.[3] Преводачът не е използувал нито творителен падеж, нито нормалния предложен вариант с отъ, защото в гръцкия оригинал не стои обикновеното тяхно съответствие *ἀπό, ὑπό, ἐκ* с генитив. Така се е получила омонимия с обектната конструкция о и локатив при (съ)творнтн. Обяснението за предпочитането на предлог о като означение на вършителя на действието трябва да се търси пак в структурата на гръцките предложни съчетания. В семантичния спектър на предлога *ἐν* е включено и инструментално значение. Обратът е гръцки, но под влияние на еврейския текст е получил в новозаветния език доста по-широко разпространение.[4] Старобългарският превод на тези употреби е напълно сполучлив — те са предадени чрез предлог о и локатив. Означаването на средство с предлог о е общославянска особеност,[5] но, изглежда, не и най-предпочитаната конструкция с такова значение. Обаче точно това нейно качество я издига стилистично на равнището на новозаветните формули с абстрактно значение като *ἐν χριστῷ, ἐν κυρίῳ, ἐν ὀνόματι (χριστοῦ), ἔργα ἐν θεῷ εἰργασμένα*, за които в старобългарския превод е трябвало да се намери ясен и същевременно не съвсем обиходен израз: о б҃ѕѣ створімъ сілѫ Син. пс. 59.14; о имєни твоємь изгонѧшта бѣсы Лк. 9.49 и пр.

---

[1] К. Мирчев, цит. съч., стр. 45.

[2] К. Мирчев, цит. съч., стр. 44—45: многы бо рѣдн мѣстн своеѩ, ѩже хотѣаше створнтн на чл҃цѣ, създавъ всѣ CXXXV, 5 т.; еже естъ нн҃ѣ прѣбл҃но за многѫѫ его мнлость, ѩже створн на чл҃цѣ CXII, 2 т.; днвнтъ сѧ ѡ таннъıхъ н ѡ чюдесехъ ꙗже б҃ъ створн чловѣковн CIII, 24 т.; не подобаѥтъ забъıватн всѣхъ бл҃гдѣꙗннн б҃жнн, ꙗже чл҃коу створн CII, 2 т. и др.

[3] F. Blass — A. Debrunner, цит. съч., стр. 123, § 191.

[4] Пак там, стр. 125, § 195.

[5] F. Kopečný, Základní všeslovanská slovní zásoba, Brno, 1964.

В своя анализ на предлозите от Зографското евангелие Т. Нилсон, сравнявайки преводите на няколко индоевропейски езика, отбелязва, че старобългарският превод е най-сполучлив, тъй като само там предложната конструкция съчетава инструменталното значение с локален оттенък (според автора -in (във)).[1] Основният аргумент на Нилсон за наличието на такава локална отсянка в предложните конструкции с о е съответствието о *-ἐν*. В противоречие с това обяснение стои самият старобългарски материал, анализиран на стр. 46—47 в дял Id (Position innerhalb einer Stelle). Старобългарските преводачи не са търсили съзнателно значение in (във), както смята Нилсон, а са избрали предлог о именно поради по-абстрактната локална характеристика, която е давал той. Между примерите, върху които гради своите доказателства (14 на брой) Нилсон, стоят 6 случая с почти един и същ текст при глагола съблазнити сѧ: блажєнъстъ иже нє съблазнитъ сѧ о мнѣ Мт 11.6; *ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί*. Употребата на *ἐν* при *σκανδαλίζομαι* спада към обектните значения на този предлог,[2] може би и с известен нюанс за основание и причина.[3] Не може да се каже, че и старобългарската конструкция дава някаква ясна пространствена характеристика, още повече, че се касае за израз с определено догматично съдържание. И в съответствията на гръцкото инструментално значение на *ἐν* предлог о изпълнява по-абстрактни функции — особеност, която е отбелязана у А. Ваян: „Конкретное значение о бледнеет, и он начинает обозначать весьма неопределенные отношения.“[4]

При превеждането на дателния падеж за деятел в пасивна конструкция за избора на предлог о и локатив очевидно е изиграла роля близостта между значението на инструмент, оръдие, средство и вършител на действието, която е била подкрепена и от формално основание. Гръцкото съчетание с *ἐν*, разширено за сметка на инструменталния датив,[5] означава и лична дейност[6]: *ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια* Мт 9.34— о кънѧѕи бѣсъ изгонитъ бѣсы. Особено близки до значението на деятел са случаите Мт 14.2 и Мр 6.14: | сєго ради силы дѣѭтъ сѧ о нємь, гр. *αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ*.[7] Чрез използването на о с локатив старобългарските преводачи са отразили разнообразието в означаването на агенса, което е било характерно за гръцкия оригинал.

* * *

Внимателното проучване на старобългарските предложни конструкции с оглед на отношението им към системата на гръцките предлози може да даде много полезни данни за подхода на старобългарските книжовници към гръцкия оригинал — въпрос сложен и доста труден за разрешение. Макар че в структурата на старобългарското просто изречение почти не се наблюдават чужди модели,[1] и тук първите преводачи са търсели богатство и книжовна обработеност на синтактичната форма. Съзнателно е било обръщано внимание на покритието по структура между гръцкия текст и старобългарската версия. Един от тези случаи е например спазването на гръцкия словоред.

---

[1] T. Nilsson, цит. съч., стр. 48.

[2] W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, V изд., Berlin, 1963.

[3] Вж. статията за самия глагол, пак там.

[4] А. Вайан, Руководство по старославянскому языку, Москва, 1952, стр. 223.

[5] F. Blass — A. Debrunner, цит. съч., стр. 125, § 195.

[6] Пак там, стр. 141, § 219.

[7] T. Nilsson, цит. съч., стр. 49.

Оттук обаче следва един много важен извод за проучванията върху историята на предлозите в българския език. Не винаги дублетните и вариантните отношения в падежните и предложно-падежни конструкции, които наблюдаваме в старобългарските паметници, свидетелствуват за активно действуващи процеси и опозиции. Тези конструкции са по-богати и по-развити от предложните употреби в устната реч и не винаги зад тях стои жив предложен модел. Едва след като предложните конструкции в старобългарските паметници „се пресеят“ през нормите на техниката на превода, ще имаме действителната картина на старобългарските предложни модели от живата говорна практика. Поради това наред със съществуващите вече термини като дублет, факултативен вариант, комбинаторен вариант и пр., отразяващи определен тип отношения между синтактичните средства,[2] при функционалния анализ на синтактичните форми, почерпени от старобългарската книжнина, трябва да се въведе и термин „комбинаторен вариант, обусловен от подлогата“.

---

[1] J. Bauer, Vliv řečtiny a latiny na vývoj syntaktické stavby slovanských jazyků, Československé přednášky pro IV. mezinárodní sjezd slavistů v Moskvě, Praha, 1958, стр. 76—77 и 81.

[2] Вж. за принципната обосновка на термините А. М. Мухин, Функциональный анализ синтактических элементов, Москва—Ленинград, 1964, и Д. С. Станишева, Винительный падеж в славянских языках, София, 1966.

ПРАСЛАВ. *ŽUPA *'ΧΩΡΑ'*, СТАРОБЪЛГ. ЖОУПАНЪ, СТАРОБЪЛГ. ЖОУПЄЛЪ *'ΘΕΙΟΝ'*, ЖОУПНШТЄ *'ΜΝΗΜΑ'* СРЕДНОБЪЛГ. ЖОУПЄЛЄВННА *'ΘΥΕΛΛΑ'*

ИВАН ДОБРЕВ

От средата на третото хилядолетие преди н. е. в природната и икономическата карта на Северна и Централна Европа настъпват важни екологически изменения, причинени от носителите на шнурово-керамичната култура. Археологическата наука приписва тази култура на племена, които са говорили старинни индоевропейски диалекти. Палеоботаническият анализ (статистиката на прашеца с многовековна давност, запазен в торфените находища, зарит под земните насипи и т. н.) свидетелствува за периодическо самовъзстановяване на унищожени горски простори и за видими промени във флората. Както се вижда от корелационните таблици, покачен е рязко относителният дял на прашеца от различните бурени, папрати и треви. Предпоставки за тези промени са: от една страна, системното изсичане на горите и изгарянето на дървесината, за да се получи свободна и същевременно наторена от пепелта земя за еднократен посев на житни растения, а, от друга страна, многобройните стада, които пасат върху разчистените с помощта на огъня горски поляни и унищожават младите издънки.[1]

Подготвянето на почвата за сеитба чрез опожаряване на гора е разпространено повсеместно у славяните чак до първата половина на първото хилядолетие от н. е.[2] То започва да отстъпва на орната техника едва към V—VI в., но се запазва като отживелица не само в средновековните земи на Полша,[1] но и при средновековните условия на южнославянското земеделско стопанство.[2] Във византийския *νόμος γεοϱγικὸς* (VIII—IX в.), вероятно възникнал, за да уточни новопоявилите се на Балканите аграрни взаимоотношения вследствие на привнесената от славянската експанзия по-примитивна форма на собственост и по-ниска агротехническа култура, разчистването на гористи участъци с помощта на огъня и превръщането им в ниви се споменава често. Под трєбєжъ в сръбските грамоти от VIII—XIV в. се подразбира наторяване чрез разчистване с огън на обрасли в храсталак местности. Извънредно богатата с поташ (K_2CO_3) растителна пепел осигурявала добър добив.

---

[1] Вж. В. Титов, Древнейшие земледельцы в Европе, сб. Археология старого и нового света, Академия наук СССР, Институт археологии, Москва, 1966, стр. 5 и сл.; J. Clark, Prehistoric Europe. The Economic Basis, London, 1952, руски превод Дж. Кларк, Доисторическая Европа. Экономический очерк, 1953, гл. IV; H. Nietsch, Wald und Siedlung im vorgeschichtlichen Mitteleuropa, Manus-Biblio, № 64, 1939.

[2] Вж. W. Hensel, Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej, Warszawa, 1956, стр. 20—23. Жизненото и до днес финоугърско пожарищно земеделие е опора при реконструкцията на праславянското — вж. П. Третьяков, Подсечное земеделие в Восточной Европе, Известия Государственной Академии истории материальной культуры, т. 14, 1939; K. Moszyński, O sposobach badania kultury materialnej prasłowian, Warszawa, 1961, стр. 31.

Етнографските наблюдения на Хр. Вакарелски[3] свидетелствуват, че в затънтените гористи български краища — Родопите, Странджанско — до сравнително неотдавна (1912 г., когато споменатите земи влязоха в границите на българската държава и попаднаха под закона за защита на гората) изгарянето на гора и превръщането ѝ в нива за еднократен посев е все още срещано явление. Ето и самия агротехнически процес „агà изгурѝм гурòна за нѝва“ според събраните през 1956 г. от Хр. Вакарелски сведения по разказите на един стар родопски жител. Дърветата се изсичали с обикновена брадва през летните месеци и отсечените стъбла и клони се натрупвали върху дънерите да съхнат (в Странджанско изсушаването на дървото ставало още докато е на корена чрез предварително обелване на корат). За тази работа стопанинът обикновено събирал „межьò“ — доброволни помагачи из между роднините и близките хора — дори когато те живеели и в по-далечни махали. Изсечените дървета съхнели по две-три години. След изсъхването стопанинът пресичал с копач новопокаралите издънки и подпалвал сухата маса. Жарта трябвало да е разпределена равномерно, защото „там, де нѐма куп да гурѝ, пò е слàбу местòто“. Когато огънят изгаснел, засявали с ръка колкото желаели на гъсто направо върху пепелта. Семето заравяли не с рало, а с тесните родопски „мòтики“ или с „вòршини“. С „мòтиките“ заравяли там, дето пепелта е по-тънка, та трябвало да се вземе малко от почвата, „кòлко пòрстисе на ракòса“. С „вòршините“ пък като с метли замитали пепелта върху зърната. Мястото се засявало само веднъж — с ръж, понякога с ечемик. Жътвата бивала изобилна и „стопанинът“ се запасявал с храна за цяла година. Много рядко засявали повторно, но вече с овес. След двадесет, двадесет и пет години пожарищата обрасвали с гора и следите им се заличавали.

Хр. Вакарелски подчертава, че разглежданата от него земеделска отживелица е свързана с останките от родови отношения, та може да се разчита на много работни ръце, и че тя предполага огромни пространства от гори и сравнително рядка заселеност. A priori в уголемен вид тези условия са били налице в славянската прародина. Пак според

---

[1] W. Hejnosz, Zagadnienie gospodarki żarowej w Polsce wczesnośredniowiecznej, Etnografia Polska, т. III, 1960, стр. 218 и сл. J. Broda, Gospodarka zrębowo-wypaleniskowa w Beskidzie Żywieckim, Slavia Antiqua, т. III, 1951—1952, стр. 209 и сл.

[2] Г. Цанкова-Петкова, За аграрните отношения в средновековна България — XI—XIII в., С., 1964, стр. 24—27 ; Е. Липшиц, Очерки истории византийского общества и культуры, Москва, 1961, стр. 59—61 ; Д. Ангелов, Аграрните отношения в Северна и Средна Македония, Год. на Фил.-ист. фак., кн. II, 1956, стр. 71—74.

[3] Хр. Вакарелски, Следи от еднополната земеделска система у българите, Etnografia Polska, т. III, 1960, стр. 408 и сл.

Хр. Вакарелски земите, в които се срещат още следи от еднократно засяване върху горски пожарища, съвпадат със славянските земи, в които е използувана тясната мотика. Освен в споменатите български области — Странджанско и Родопско — тесните копачи са се задържали най-дълго в руското Полесие (дори с архаична дървена направа) и в прикарпатските гористи славянски местности.[1] Изразходваните при сечта физически усилия в условията на ниско производителното праславянско стопанство не са били толкова големи, че този примитивен агротехнически способ да стане безполезен. Съвременни опити показват, че за отсичане на дърво с диаметър 15—20 см, като се използува добре изгладена датска кремъчна брадва, са необходими от пет до седем минути. Брадвата запазва остротата си.[2]

* * *

Под прасл. *župa ние разбираме изсечена и изпепелена със задружни усилия гориста местност, за да бъде засята еднократно. Начело на агротехническите работи стои авторитетно лице *županъ, което възглавява и събранието, пръсъждащо или разпределящо по жребие дялове от „жупата“ между участвувалите в сечта и изгарянето стопанства. Нашата реконструкция следва от изнесения по-долу славянски езиков материал и едновременно служи за негово етимологическо обяснение и обединение, непостигнато в досегашните сравнително-исторически проучвания.

Семантичните тълкувания на корена *žup са въз основа на древната славянска практика за опожаряване на гора със земеделска цел и на обичая да се изгарят мъртвците, а не въз основа на гръцките езикови съответствия. Имали сме пред вид, че когато славянският книжовник не е намирал точен превод на гръцките думи с оглед на вехтозаветната и новозаветната действителност, той е превеждал с поглед към ежедневния бит на съплеменниците си. Досегашните етимологически затруднения произтичаха от това, че в по-новия славянски бит пожарищното земеделие и погребенията чрез изгаряне са почти забравени или съвсем изчезнали явления и че гръцките успоредици не са адекватни по причина на несъответствията в начина на живот у византийци и славяни.

Сръбск. *жу́па* 'terra aprica',[3] 'незалесена, гола земя, земя на припек'; словенск. žûpnica 'pratum silvae adiacens', 'съседна[4] горска поляна'; словенск. žúpa 'gemeindecongress', 'селско събрание'; сръбск. *жу́па* 'челяд', 'селска задруга'. По-старото сръбско значение 'горена гора за ниви' прозира зад един от членовете на Душановия законник: ащє кто оумрѣтъ. А имать єдино сєло оу жȣпє или мєждоу жоупами. що сє зло ȣчини томȣзи сєлоу пожєгомь или чимь любо. ономоузи сєлоу въсоу тоузи злобȣ да платн ѡколина,[1] т. е. ако някой, след като е горил гора за ниви и е подпалил съседска нива, умре, загубата плаща цялата община. Превеждането на жоупа чрез *χώϱα*, regio,[2] с подразбиране на кто като подлог на безсубектния израз имать, би превърнало горния юридически цитат в безсмислица.

---

[1] Нашият етнограф вече обърна внимание, че науката за славянската старина се нуждае от по-точно картографиране на областите, в които е разпространена тясната мотика, и от по-пълен списък на нейните местни наименования. Осмеляваме се да напомним; че изучаването на това древно славянско сечиво от гледище на механиката би могло да установи със сигурност начина, по който то някога се е използувало. Необходимо условие, за да бъде един инструмент удобен за нанасяне на многобройни и силни удари върху почвата, е след нанасяне на удара ръката да не изпитва ритане или (условие, което се съдържа в самата направа) центърът на удара да се намира върху дръжката на инструмента. (Записани като механични уравнения формулировки вж. у Ю. Новиков, Механика почвообрабатывающих орудий, экологические условия и этническая специфика, VII международный конгресс антропологических наук, Москва, август 1964, Доклады.) Ако славянската тясна мотика не отговаря на това условие, значи тя е служила за заравяне и разравяне на рохкава пръст, а това напълно оправдава хипотезата, че първоначално с нея се е работило върху горски пожарища.

[2] H. Nietsch, пос. съч., стр. 70; Дж. Кларк, пос. съч., стр. 102.

[3] В. Караџић, Српски рјечник истумачен њемачки'ем и латинскијем рјечима, у Бечу, 1852, стр. 161.

[4] F. Miklosich, Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862—1865, стр. 201.

Руск. старинно *жу́пелица* 'ужлица, черная змея, живущая во мхах'.[3] В наше тълкуване — 'змия, която живее по обезлесени след горски пожари пространства' (срв. бълг. *пепелянка*). В славянската прародина те са обрасвали най-напред с мъхове, особено от разновидността Sphagnum, и с орлова папрат.

Старобълг. жоупанъ (в Супрасълския сборник). В средновековна Полша жупан се нарича заседателят в низшия (земския) съд, не във Вечето, у полабските славяни (до XVIII в.), словенците и хърватите — селският старейшина или съдия.[4]

Среднобълг. жоупєлєвина (боура и жоупєлєвиноу творѣшє — *λαίλαπος καὶ θυέλλης δίκην* — в хрониката на Г. Амартол[5]). Според нашето тълкуване жоупєлєвина означава 'облаци чер прах и ситни въглени, които са се вдигали над изгорената гора, когато излезе вятър'.

Старобълг. жоупєлъ (Лука XVII. 29 одъжди жюпєлъ и огнь съ нєбєсє; Синайски псалтир, X. 6 ѡдъжди на грѣшьникы сѣть. огнь і зюпєлъ і д҃хъ боурєнъ). Несъстоятелната от фонетично гледище общоприета хипотеза,[6] че старобълг. жоупєлъ = гр. *θεῖον* 'сяра' е заемка от старовисоконемско swëbal, swëfal 'сяра' (ж от s?, п от b?, оу от e?) не издържа и семантична критика. За какво сярата е била нужна на славяните, за да я заемат от своите западни съседи ведно с името ѝ? Историческата истина е, че славянският книжовник не е намерил по-сполучлив заместник на непреводимия за него гръцки израз *θεῖον* 'сяра', 'серни облаци или пари' от жоупєлъ 'облаци черен прах и ситни въглени'. За предаването на гр. *θεῖον* в посочения по-горе контекст чрез камы гораштии в късни паметници вж. F. Miklosich.[7]

---

[1] И. И. Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка, т. I, С.-Петербург, 1893, стр. 883.

[2] И. И. Срезневский, пак там; F. Miklosich, пак там.

[3] В. Даль, Толковый словарь живого великорусского языка, т. I, Москва, 1955, стр. 547.

[4] Й. Первольф, Славяне, их взаимные отношения и связи, т. I, Варшава, 1886, стр. 187.

[5] И. И. Срезневский, пак там.

[6] А. Преображенский, Этимологический словарь русского языка, т. I, Москва, 1910, стр. 238; M. Vasmer, Russisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1950—1958; руски превод М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, т. II, Москва, 1967, стр. 65. Но Ст. Младенов, Етимологически и правописен речник на българския книжовен език, С., 1941, стр. 168, се съмнява в подобно тълкуване.

[7] F. Miklosich, пак там.

Старобълг. жоупиштє *'μνῆμα'*, *'τάφος'* (Супрасълски сборник, л. 310, 311, 316: зовѫ и лазара изъ жоупищь). В противоречие с евангелския разказ за смъртта на Лазар под жоупиштє се подразбира погребение след предварително изгаряне на трупа според общоприетия и единствен у древните славяни начин, следи от който отделни племена пазят и в историческо време — X—XI в.[1] Поради съчинителната връзка гробъ и жоупиштє,[2] гробъ и жоупишто не са равно́значни понятия. Според нашето тълкуване жоупиштє означава 'мястото, където са заровени овъглените останки и пепелта след изгарянето на трупа'. Не е правилно да се смята, че руск. и полск. *жупа* 'рудник', 'рудоносна жила', 'солница' предполага първоначално значение 'изкоп'. Първоначалното значение е 'място, което при (иманярско) разкопаване се оказва богато на минерални или веществени остатъци и овъглености'.

* * *

В. Грачев[3] отрече разпространената в миналото хипотеза, че жупанът е началник на военно-териториално славянско обединение (клан), числено по-голямо от рода, но по-малобройно от племето. Моят етимологически резултат също не се съгласува със становището, че жупата е цялата територия, върху която живеят и се препитават няколко обединени рода. Лингвистичният материал, който съпоставих и изтълкувах, очертава добре пожарищно-земеделската икономическа основа на някогашното славянско „жупно“ обединение и производствените цели на възглавяваните от жупаните славянски общества. Ако стремежът да се издири и посочи истината е вече постигнат, жупата и жупанът ще добият нов, неподозиран досега смисъл и в качеството си на исторически термини ще послужат за отправен път към реконструкцията на славянските обществени взаимоотношения в доисторическото и ранното историческо време.

---

[1] L. Niederle, Manuel de l'antiquité slave, т. II, Paris, 1923, стр. 168.

[2] F. Miklosich, пак там.

[3] В. Грачев, К вопросу о жупах и жупанах, Международная ассоциация по изучению стран Юго-Восточной Европы, Первый конгресс балканских исследований, София, 26 августа — 1 сентября 1966, Сообщения советской делегации.

са образвали най-напред [illegible]

и с орлова пар[illegible]

* * *

Старобълг [illegible] (в Супрасълски сборник). В средновековния [illegible]

немско swêbal, swêb[illegible] (ж от [illegible]

семантична критика. [illegible] сярата [illegible] Историческата [illegible] е, че славянският книжовник не е [illegible] непреводимия за него гръцки израз [illegible] 'сяра', [illegible] или [illegible] от жлъкъ 'облаци черен прах и ситни камъни' [illegible] гр. θεῖον и посочения по-горе [illegible] паметници вж. F. Miklosich.[7]

---

[1] И. И. Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка, т. I, С.-Петербург, 1893, стр. 88[illegible]

[2] И. И. Срезневский, пак там; F. Miklosich, пак там.

[3] В. Даль, Толковый словарь живого великорусского языка, т. I, Москва, 1955, стр. 547.

[4] Ю. Первольф, Славяне, их взаимные отношения и связи, т. I, Варшава, 1886, стр. 187.

[5] И. И. Срезневский, пак там.

[6] А. Преображенский, Этимологический словарь русского языка, т. I, Москва, 1910, стр. [illegible]; [illegible] 1958, [illegible]

СТРУКТУРА НА ОТНОСИТЕЛНИТЕ ИЗРЕЧЕНИЯ В КИРИЛО-МЕТОДИЕВИЯ ПРЕВОД НА ЕВАНГЕЛСКИЯ ТЕКСТ

ИВАН БУЮКЛИЕВ

00. Наблюденията над старобългарския евангелски текст разкриват изключителното майсторство на първите преводи. Техните автори — и преди всичко Константин-Кирил — използуват такава богата синонимика, покриваща до детайли гръцката основа, което дава право да се твърди, „... че сме изправени пред преводаческо дело, което в условията, в които е трябвало да се изпълни, е белязано с несъмнена гениалност“[1].

Тези изводи са направени върху текстологически и лексикално-семантични проучвания. Синтактичната структура на първите преводи с изключение на някои типични конструкции все още недостатъчно привлича вниманието на съвременната славистика. Това състояние може да се обясни, но не и да се оправдае с факта, че тя най-сериозно е проникната от гръцката основа, което затруднява разкриването на самобитните ѝ черти. „Сличения др. ц. сл. переводов с их греческими оригиналами показывают их полную зависимость от этих последних, рабскою в многих случаях подражательность, и потому нужно быть очень осторожным при характеристике того или другого явления в древне церк. слав. синтаксисе“ — пише Н. К. Грунски.[2] На това твърдение категорично се противопоставя Я. Бауер: „Takový soud však není spravný aspoň pro jazyk nejstarších překladu nikoli.“[3] Преводаческата техника на Константин-Кирил и на неговите ученици успешно може да се аплицира и чрез синтактичната организация на старобългарските текстове.

01. Тази статия си поставя за цел да опише типовете относителни изречения в старобългарския евангелски текст. Наблюдението се опира върху материал от Асеманиевото евангелие, което според Й. Вайс показва най-тясна връзка с архаичните (western) гръцки текстове, а следователно и със старобългарските първообрази.[4] Съществените отклонения в дру-

---

[1] К. Мирчев, Българският език през вековете, София, 1964, стр. 22.

[2] Н. К. Грунский, Очерки по истории разработки синтаксиса славянских языков, II, Юрьев, 1910, стр. 300.

[3] J. Bauer, Vliv řečtiny a latiny na syntaktické stavby slovanských jazykû, Československé prednášky pro IV mezinarodný sjezd slavistů v Moskvě, Praha, 1958, стр. 73.

[4] J. Vajs, Kladné a záporné výsledky kritického bádání stsl. evang. tekstu, Byzantinoslavica, VII, 1937—1938, стр. 151 и сл.

гите текстове (Савина книга, Зографско евангелие) се отбелязват само с оглед тълкуването на Асеманиевото евангелие.

1.0. Установяването на относителните изречения в системата на старобългарския синтаксис се свързва с възникването на писмеността. Както посочва Я. Бауер, „ни в коем случае нельзя отнести к праславянскому языку развитую и крепко оформленную систему относительных предложений так, как мы её встречаем в старославянских памятниках.“[1]

Безспорно в праславянски вече са съществували синтагми с изразена тенденция да се развият в относителни изречения. Такива синтагми са ни съхранили както редица архаични славянски наречия, така и някои неканонически текстове. За илюстрация ще приведем само някои примери от староруски юридически актове. Предшественик на относителното изречение е съположеното изречение, което развива признак на член от предходното изречение. Поясняваният член се повтаря в следващото изречение: Да благословилъ есм своей дочерѣ Аннѣ чарку серебрянную, а цѣна чаркѣ два рубли.[2] По-напреднал стадий в развоя на тези синтагми представлява замяната на повторения член с показателно местоимение: Пришедшим же им к отцу в Галич, а онъ уже стъбрался со всѣми людьми своими, хотя ити на великого князя (Моск. лет.).[3] За тези синтагми А. А. Потебня пише: „Хотя такие обороты в славянских и других языках восходят к глубокой древности, но так как в них местоимение вполне заменяет существительное предыдущего предложения (что предполагает память о предшествующем акте мысли при совершении акта последующего, причём оба акта относительно тесно связаны), то эти обороты по характеру новее предыдущих, в коих в силу повторения существительных при местоимении связь последующего с предыдущим слабее, иначе последующее более самостоятельно.“[3]

Според Ф. Александров развитието на относителното подчинение в индоевропейски преминава през три етапа:

1. Просто посочване чрез пространствено-показателни (деиктични) частици.

2. Оформяне анафорично местоимение в състава на сложно съчинено изречение, при което се посочва не само видим, но и въображаем или току-що споменат предмет (местоимението от атрибутивно се превръща в субстантивно).

3. Относителното местоимение се включва в структурата на сложно подчинено изречение, като свързва двете съставящи го изречения. По такъв начин старото индоевропейско анафорично местоимение придобива и нова функционална натовареност: „... индоевропейское анафорическое местоимение, выполняя функцию члена постпозитивного предложения, приняло на себя и другую функцию, функцию союз, стало ся союзным словом“.[4]

Тази нова функция е маркирана в историческия период от развитието на старобългарския език с морфемата *же*, която образува неразложима единица с анафоричното местоимение (за разлика от други морфеми от анафорична основа, при които появата ѝ е факултативна).[1]

---

[1] Я. Бауер, Проблема реконструкции праславянского сложного предложения.

[2] А. И. Сумкина, К истории относительного подчинения в русском языке XIII—XVII вв. Труды ИЯ АН СССР, т. V, 1954, стр. 143.

[3] А. А. Потебня, Из записок по русской грамматике, Харьков, 1899, ч. III, стр. 331—332.

[4] Ф. Александров, О значениях и функциях местоимений „который“, „иже“ и „кый“ в основных памятниках древнеболгарского языка, Славистичен сборник, т. I, София, 1958, стр. 150—152.

В старобългарски относителното местоимение превежда гръцко относително местоимение и член в именни конструкции.[2] Тази двояка употреба на иже не противоречи на неговата семантика, нито се покрива напълно с гръцкия определителен член. За това свидетелствува ясно изразената тенденция в евангелския превод гръцките именни конструкции да се развиват в относителни изречения с копула: *τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* іжє єстъ на нб̄схъ Мт 10,32; *ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα* іжє нє чьтєтъ сн̑а. нє чьтєтъ оц̄а Йо 5,23.[3]

От друга страна, трябва да посочим, че образуването на именни конструкции не противоречи на релативния смисъл на относителното изречение. Както доказва Е. Бенвенист, образуването на синтагми с относителна (деиктична, интерогативна) морфема е разпространено и вън от системата на индоевропейските езици. И двата типа конструкции са еднакво стари: „Nous pensons qu'au contraire l'emploi du pronom relatif dans ces syntagmes non verbaux est au moins aussi ancien que dans la phrase relative usuelle — et — ce qui est ici plus important — que la fonction du pronom *yo se définit à la fois par la construction non verbale et par la construction verbale."[4]

Самото относително изречение има характер на номинален комплекс — развива или застъпва член на по-висша синтагма (наричана обикновено сложно изречение) и може успешно да се субституира от име: „En somme les unités complexes de la phrase peuvent, en vertu de leur fonction, se distribuer dans les mêmes classes de formes ou sont rangées les unités simples, ou mots en vertu de leurs caractères morphologiques."[5]

Оттук произтича необходимостта относителното изречение да бъде описвано в границите на неговите функции: „Guidée par cette analogie formelle, l'interprétation de la phrase relative devient possible en termes de fonction."[6]

Като излизаме от тези мисли, можем да ограничим съдържанието на понятието 'относително изречение', което е необходимо условие за правилния разбор на езиковия материал. Относителното изречение е подчинено изречение (зависимо смислово и формално граматично от друго изречение, респ. негова част). То пояснява име в главното изречение[1] (адиективен тип) или застъпва име в главното изречение (субстантивен тип).[2] Тези два типа се разграничават ясно, тъй като единият може да бъде субституиран от съществително, а другият от прилагателно. Срв. в чешки например Kdo sa bojí, nesmí do lesa: Bázlivec nesmí do lesa. Hřebík, který se snadno ohne, není dobrý; Ohnutý hřelik není dobrý.

---

[1] Наличието на два примера в Асеманиевото евангелие, в които липсва морфемата *же* (дължащи се вероятно на графична грешка), не променя картината: сє азъ посълѭ ан̄ћлъ мои прѣдъ лицємъ твоимъ и оуготовитъ пѫть твои Мрк 1,2 (подобно Мт 10,10). Странно е, че се срещат в един и същи текст.

[2] Тази особеност е била известна още на Й. Добровски: Unitiar vero interpretes relativo ижє, ꙗжє, ѥжє, ad exprimendum graecorum *ὁ, ἡ, το* . . ." Instituciones lingae slavicae dialecti veteris, Vindobonae, 1822, стр. 608.

[3] Тези синтагми са пълно описани от Й. Курц. Вж. K otázce členu v jazycích slovanských, se zvláštním zřetelem k staroslověnštině, Byzantinoslavica, VII, 1937—1938, стр. 310—323.

[4] E. Benveniste, La phrase relative, problème de syntaxe générale, Problèmes de linguistique générale, Paris, 1966, стр. 217.

[5] E. Benveniste, op. cit., стр. 222.

[6] Пак там, стр. 209.

Според Е. Бенвенист под относително изречение (phrase relative) най-общо трябва да разбираме „... une phrase subordonnée rattachée par un moyen tel qu'un pronom à un terrme dit antécédent“[3].

Я. Бауер и Ив. Полдауф конкретизират съдържанието на това понятие. За Полдауф „Vztažná věta je taková věta vedlejši, která stoji ve větě na mistě větného členu determinujicího, a to jinak než adverbialně, nebo, a to bez omezeni na místě členu pravidelně výjadřovaného substantivem, aniž přitom uvádi jen mišlenkový obsah něčého.“[4]

Я. Бауер добавя: „... Stojí na místě větného členu determinujícího substantivum, neboť vztažné věty mají v podstatě povahu adijektivné, i když někdy substantivum (podobně jako substantivizované adijektivum zastupují.“[5]

Външен детерминиращ признак на относителното изречение е относителната връзка, изразявана от местоимение или наречие.[6] Тя свързва въвежданата от нея синтагма с корелата — антецедент. Разликата между относителната връзка и обикновения съюз се състои в това, че съюзът не се включва в структурата на изречението като негова част, а относителната връзка е част от подчиненото изречение и падежната й флексия се управлява от неговото сказуемо.[7]

1.1. Относителните изречения с местоименна връзка в евангелския текст се покриват с описаната по-горе схема, т. е. и тук различаваме:

а) относителни изречения от субстантивен тип;

б) относителни изречения от адективен тип.

2.0. Субстантивните относителни изречения застъпват обект, субект или друга част на по-висша синтагма.[8] Изразяват тъждественост на признак с корелата (застъпен от показателно местоимение или цяло изречение).[9]

2.1.1. Този признак може да се отнася до обобщено взето лице. Относителното местоимение придобива родово значение и стои в началото на фразата:

---

[1] Трябва да изтъкнем, че вземаме под внимание трудностите да се определи границата на изречението в старобългарските текстове по начин, отговарящ на нашите съвременни представи. Затова в нашето наблюдение използуваме минимален контекст, достатъчен, за да прояви значението на относителното изречение.

[2] Съществува и трети — адвербиален тип, — който съдържа редица съществени отличия от посочените два. Той не влиза в обсега на тази студия.

[3] E. Benveniste, op. cit., стр. 208. Conf. Kr. Nyrop, Grammaire historique de la langue française, Copenhague, 1925, t. VII, § 286.

[4] I. Polauf, Vztažné věty v angličtině a v češtině, Sborník vysoké školy pedagogické v Olomouci, II, 1955, стр. 160—161.

[5] J. Bauer, Relativa a spojky, Slavica Pragensia IV, Philologica, 3, Praha, 1962, стр. 223.

[6] За О. Есперсен, терминът 'относително местоимение' не е достатъчно ясен. Според неговата иронична бележка „...в наши дни, когато всичко се оказва относително, би могло да се въведе по-уместно название, а именно съединителни или свързващи местоимения, доколкото те съединяват (свързват) изреченията примерно така, както обикновените съюзи“, Философия грамматики, Москва, 1958, стр. 94.

[7] J. Bauer, op. cit., стр. 222.

[8] Conf. J. Bauer, Vývoj českého souvětí, Praha, 1960, стр. 189 и сл.

[9] Conf. Fr. Travníček, Mluvnice spisovné češtiny, II, Praha, 1951, стр. 721.

іжє бо постыдітъ сѧ мєнє. и моихъ словєсъ. въ родѣ сємъ прѣлюбодѣимъ грѣшънѣамъ. и сн҃ъ чл҃чъ постъидитъ сѧ єго Мрк 8, 38, Сав. **иже бо аще** *ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ, καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν.*

Старобългарският преводач не следва във всички случаи буквално гръцкия текст. В 7 примера стб. относителни изречения превеждат гръцки относителни изречения с *ὅς*, респ. *ὅστις*:

іжє сѧ съмѣрітъ ѣко и отрочѧ сє тъ єстъ боліи въ ц҃рствии н҃бмъ Мт 18, 4, Сав. **иже оубо** *ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτος ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.*

и їжє нє приметъ кр҃ста своєго и въ слѣдъ мєнє идєтъ. нѣстъ мєнє достоинъ Мт 10, 38 *καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μοῦ, οὐκ ἔστιν μοῦ ἄξιος.*

В един случай в гръцкия текст стои неопределително местоимение:

їжє хощєтъ по мн҃ѣ иті. да отъврьжєтъ сѧ сєбє Мрк 8, 34 *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου, ἐλθεῖν, ἀπαρνησασθω ἑαυτόν.* (В. Вондрак обръща специално внимание на съответствието в Мар., където дословно е копиран гръцкият текст: **аще кто хощєтъ по мьнѣ ити**[1]). В 8 случая относителното изречение в стб. текст застъпва гръцко номинативно членувано причастие (или субстантивиран член):

їжє чьтєтъ да разоумѣваєтъ. Мт 24, 15 *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω*; **їжє бѫдєтъ вь мьнѣ. и азь въ нємь. сътворитъ плодъ мъног.** Йо 15, 5 *ὁ μένων ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῶν οὗτος φέρει καρπὸν πολύν*; **блажєна ѣжє вѣрѫ ѩтъ** Лк 1, 45 *μακαρία ἡ πιστεύσασα.*

їжє сьнѣдаѭт домъı въдовіцъ. и виноѭ далєчє молѧтъ сѧ сии приимѫтъ осѫждєніѥ болє Лук 20, 47 *οἵ κατεσθίουσιν τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσεύχονται οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα.*

Когато относителното местоимение не стои в началото на изречението (т. е. относителното изречение не предхожда своя корелат), структурата на изречението е подчинена на по-широк контекст или се изтъква логически предпоставеното изречение:

и сии корєнє нє имѫтъ. їжє въ врѣмѧ вѣрѫ ємлѭтъ. и въ врѣмѧ напастіє остопаѭтъ Лук 8, 13 *καὶ οὗτοι ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν, οἳ πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται.*

В множествено число местоимението запазва генеричното си значение, както показва примерът Лк 20, 47. Изключение правят случаите, при които относителното изречение е употребено във функция на колективен подлог наред с име в главното изречение. На тях в гръцкия текст съответствува субстантивиран член. Относителното местоимение в тези изречения няма родово, а специфициращо значение:

и҃ гънашѧ и҃. симонъ и їжє сь нимь бѣахѫ Мрк 1, 36 *καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*; **и възьалка. самъ. и҃ іжє бѣахѫ сь нимъ.**

---

[1] W. Vondrak, Altkirchenslavische Grammatik, Berlin, 1912, стр. 624.

Мрк 2, 25 *καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ*; сътьникъ же и іже бѣахѫ сь нимь. стрѣгѫще иса. відѣвъше трѫсь и бъівъшаа. оубоѣшѧ сѧ ѕѣло Мт 17, 54 *ὁ δὲ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ* . . .

Именната релативна конструкция, която А. Вайан нарича „proposition relative sans copule“[1], в евангелския текст е рядка: такожде и іже дьва. пріобрѣте дроугаѣ дъва Мт 25, 17 *ὡσαύτως ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν ἄλλα δύο*; сѣмѧ естъ слово бжиѥ. а еже при пѫті. сіи сѫтъ слъішѫщіи слово Лк 8, 12 *ὁ σπόρος ἐστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν εἰσιν οἱ ἀκούσαντες*; а еже на камени. іже егда слъішѧтъ. съ радостиѭ приѥмлѭтъ слово Лк 8, 13 *οἱ δὲ επὶ τῆς πέτρας οἱ ὅταν ἀκούσωσιν* . . .

2.1.2. Освен във функция на субект относителното изречение се среща и във функция на обект. Най-често то се отнася до неща (абстрактно взети), по-рядко до лица (когато е в единствено число). В множествено число са еднакво застъпени и двата случая:

егоже азь лобьжѫ. тъ естъ Мт 26, 48 *ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν*. В среден род се наблюдава колебание между родителен и родително-винителен падеж: бъі еже повелѣ Лк 14, 22, Сав.: бъістъ ꙗкоже повелѣ *γέγονεν ὃ ἐπέταξας*. Колебанието в този случай се дължи на спомагателния глагол. Неговото контекстуално значение не е екзистентно и поради това се схваща като допускащ обект, т. е. означава ’превръщане на нещо в нещо’. В Сав. на връзката се придава компаративен смисъл.

При обекти от среден род падежната флексия на връзката се колебае между винителен и родително-винителен падеж:

и еже мьнитъ сѧ имъи. и то възѧто бѫдетъ отъ него Мт 25, 29 *καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ*; начѧтъ имъ гла(ти) еже хотѣаше бъіті емоу Мрк 18, 32 *ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν*; еже бъ съчета члкъ да не разлѫчаетъ Мт 19, 6 *ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέξευξειν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω* (Сав. ꙗже оубо бъ съведе) віждь что творѧтъ въ сѫботѫ. егоже не достоитъ Мрк 2, 24 *ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεσεν*; оучітелю хощевѣ. да егоже просівѣ ті. да сътвориши нама Мрк 10, 13 *Διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὃ αἰτήσωμέν σε ποιήσῃς ἡμῖν*.

Относителното изречение се среща във функция на допълнение не само на глагол, но и на предикативно причастие:

жена же оубоѣвъші сѧ. и трепештѫшті. вѣдѫшті еже бъі еи. приде и припаде къ немоу Мрк 5, 33 *ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ ἦλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ*; и видѣвъше еже сътвори ісъ вѣроваша в нъ Ио 11, 45 *καὶ θεασάμενοι ὃ ἐποίησεν, ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*.

Характерен е следният пример, в който относителното изречение е употребено във функция на втори винителен падеж наред с друго име и затова е въведено съюзно:

---

[1] A. Vaillant, Manuel du vieux slave, Paris, 1948, стр. 341.

да знаѭтъ тѧ єдиного истиньнаго б҃а. и єгоже посъла і҃сха Йо 17, 3 *ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινόν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.*

2.1.3. Относителното изречение застъпва в спорадични примери и непряк обект:

непъщоуѭ ѣко ємоуже мьножаѥ отъдастъ Лк 7, 43 *ὑπολαμβάνω ὅτι ᾧ πλεῖον ἐχαρίσατο*; а єже сѣсти о деснѫѭ мене и шюѭ. нѣстъ мьнѣ даті. нъ имъже оуготовано єстъ Мрк 10, 40 *τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται.*

Тук трябва да причислим и един пример, в който обектът е изразен с творителен падеж:

да(ж)дь ми имъже ми єси длъженъ Мт 18, 28. На този текст в гръцки съответствуват два варианта: *ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις*; *ἀπόδος μου ὅ τι ὀφείλεις*. Поради това и старобългарският текст може да се тълкува двояко:

(1) 'дай ми (това), с което си ми задължен'.

(2) 'дай ми, защото си ми длъжен'. Тези тълкувания са много важни, тъй като ни подсказват пътя, по който творителният падеж на относителната връзка е придобил значение на каузативна връзка — явление, което се среща спорадично в евангелския текст и е по-широко разпространено в Супрасълския сборник и особено много в съчиненията на Йоан Екзарх.[1]

2.1.4. Субстантивните относителни изречения се въвеждат и с предлози, което ги сближава с обикновените съществителни в предложни конструкции. Трябва да изтъкнем обаче, че въпреки това сходство те не се покриват напълно с тях. Имат се пред вид тези случаи, които при субституиране със съществително (а тази субституция е възможна във всички случаи) допускат само безпредложни съществителни.

и абиє въстав прѣдъ нимі. възѧтъ на немъже лежааше Лк 5, 25 *καὶ παραχρῆμα ἀνάστας ἐνώπιον αὐτῶν ἄρας ἐφ' ὃ κατέκειτο* Сав. Зогр: възьмъ на немъже лежааше (=одръ) дроуже на неже єсі прішелъ твори Мт 26, 50 *ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει* Сав. на неже єси пришълъ то створи.[2] (='предателство'); сь бо єстъ о немьже єстъ пісано Мт 11, 9 *οὗτος ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται*; сь єстъ о немь азь рѣхъ Ио 1, 30 *οὗτος ἐστίν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον.*

Наред с това се срещат и примери, които допускат субституция с предложна конструкция:

надь ньже оузьриши д҃хъ съходѧщь и прѣбъиваѭщъ на немъ тъ єстъ кр҃стѧи д҃хмъ ст҃мъ Йо 1, 33 *ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων πνεύματι Ἁγίῳ.*

---

[1] Vom urspr. Rel. der Instr. sg. имьже, das zu einer Kausalen Kouj geworden ist: имъже самъ вѣдѣаше вьсѧ *διὰ τὸ* Jo 2, 24 имьже ли ти область далъ єстъ на нечистъіхъ бѣсѣхъ Cloz. II, 116, W. Vondrak, op. cit., стр. 625.

[2] Според А. Вайан тези примери са „l'imitation du grec", op. cit., стр. 341. Трябва да изтъкнем, че по структура те са близки на новобългарските изрази от рода 'на каквото си постелиш, на такова ще легнеш'.

2.2. Когато относителното местоимение има за корелат в главното изречение местоимението вьсѣкъ, то придобива дистрибутивен смисъл:

вьсѣкъ іже слꙑшітъ словеса моѣ си. и творитъ ѣ Мт 7, 24 *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὔτους*; и вьсѣкъ іже оставітъ братиѭ ли сестрꙑ ... съторіцеѭ пріиметъ Мт 19, 29 *καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφούς* ... вьсѣкъ іже исповѣстъ мѧ пр҃ѣдъ чл҃кꙑ. исповѣмꙑ и азъ прѣдъ оц҃мъ моимъ іже єстъ на нб҃сехъ Мт 10, 32 *πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπον* ...; въсѣкъ іже єстъ ѿ истінꙑ послоушаєтъ гласа моєго Ио 18, 37 *πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀλητείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς*; нъ прідєтъ годіна да въсѣкъ иже оубиєтъ вꙑ. мьнитъ сѧ слоужбѫ приносіті бо҃у Ио 16, 2 *ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ.*

Изреченията с корелат вьсє, които се срещат най-често с относителна връзка в среден род (единствено и множествено число), означават пълно изчерпване съдържанието на обекта:

да вьсє єже ємоу єсі далъ. дастъ имъ живот вѣчънꙑи Ио 17, 2 *ἵνα πᾶς ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αὐώνιον* Сав. Зогр.; шєдъ продастъ въсє єже имѣаше и коупі и. Мт 13, 46 *ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτόν* Сав.; шьдъ прода все имѣниє своє єлико имѣше; Зогр. прода все іменииє і коупи є. вꙑ же рѣхъ дроугꙑ. ѣко вьсѣ ѣже слꙑшахъ ѡт оц҃а моєго съказахъ вамъ Ио 15, 15 *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν*; възвратішѧ сѧ пастꙑрі. славѧште и хвалѧште б҃а о вьсѣхъ ѣже слꙑшашѧ и відѣшѧ Лк 2, 20 *ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν* ...

2.3. Когато корелатът е неопределително местоимение — єтеръ, инъ и пр., изречението придобива смисъл на противопоставяне лица на други лица (когато се отнася до лица) или на обекти на други обекти (когато се отнася до обекти):

сѫтъ єтери от сьде стоѩщиихъ іже не имѫтъ въкоусіті съмръті доньдеже оузьрѧтъ. ц҃рствиє бж҃иє пришедъшеє въ силѣ Мрк 9, 1 *εἰσίν τίνες ὧδε ἑστηκόσταν οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου*; сѫтъ же и ина многа. ѣже сътворі ис҃ъ Ио 21, 25 *ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησην ὁ Ἰησοῦς.*

3.0. Адективните относителни изречения разкриват признак на име в главното изречение. В историческия развой на индоевропейския синтаксис те предхождат субстантивните изречения, тъй като, както показват наблюденията на Е. Ф. Корш[1] и по-късно на Ф. Александров,[2] в началния етап от развоя на индоевропейския хипотаксис относителните изречения от деиктична основа изпълняват атрибутивни функции.

С оглед на това и мястото на относителната връзка е непосредствено до поясняваното име. В старобългарския синтаксис, който възниква върху напредналия в своето развитие гръцки език и вероятното усъвършенстване на собствения му разговорен статус, картината е значително усложнена. Както показва материалът на евангелския апракос, с оглед разположението на антецедента и относителната връзка относителните изречения от адективен тип се подразделят в два подтипа:

---

[1] Според Корш „... относительные предложения, начинающиеся с указательных местоимений, по самой сути своей должны следовать за главным, а не предшествовать ему. Последнее возможно лишь тогда, когда относительная связь развилась и укрепилась в языке", Способы относительного подчинения, М., 1877, стр. 24.

[2] Ф. Александров, op. cit., стр. 150 и сл.

а) с контактно разположение на антецедент и връзка (тук трябва да бъдат причислени и изреченията с предпоставена относителна връзка[1]);

б) с дистанционно разположение на антецедент и връзка.

3.1.0. Изреченията от подтип *а* далеч надвишават по брой изреченията от подтип *б.* (80 срещу 24, тук не се включват примерите с абсолутна употреба на относителната връзка). Това състояние не е продиктувано единствено от гръцката основа, тъй като се съгласува и с употребата на съвременния български език.

Относителната връзка е двояко зависима. От една страна, тя зависи от сказуемото в подчиненото изречение (тъй като е член от неговата структура). От друга страна, е зависима от своя антецедент в главното, на който относителното изречение е определение и като цяло е член на структура от по-висш тип.[2]

3.1.1. Изреченията с контактно разположение на антецедента и връзката са проява на естествената тенденция в езика за непосредствено свързване на определяемо и определение:

нс тебе бо нзідетъ вождъ. їже оупасетъ люді своѩ нл҃ѣ Мт 2, 6 *ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ*; вьзнде же носіфь ѿ галілеѩ н града назаретьска вь нюдеѭ в градъ днвъ. їже нарнцаетъ сѧ віѳлеемъ Лк 2, 4 *ἥτις καλεῖται Βηθλεέμ*; оуподобн сѧ цр҃ство нбсное. чл҃коу цр҃ю їже въсхотѣ сътѧѕатн сѧ о словесн. съ рабы своимн Мт 18, 23 *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ τῶν δούλον αὐτοῦ*; бѣ бо тестъ канафѣ. їже бѣ архиерен лѣтоу томоу Ио 18, 13 *ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ καϊάφα, ὃς ἦν ἀρχιερεὺς ἐνιαυτοῦ ἐκείνου.* н та не разоумѣсте гл҃а. їже рече нма Лк 2, 50 *καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς.*

Наред с примерите, в които относителните изречения превеждат гръцки относителни изречения с *ὅς*, респ. *ὅστις*, се срещаме и с примери, в които застъпват гръцки членувани (и в редки случаи нечленувани) причастия или други номинални синтагми:

сьвѣдѣтельствовааше же народъ іже бѣ сь нимь Ио 12, 17 *ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ᾽ αὐτῷ*; а нанмьннкъ іже нѣстъ пастырь. емоуже не сѫтъ овъцѧ своѩ. відіт влъкъ грѧдѫщъ н оставлѣетъ овцѧ Ио 10, 12 *ὁ μισθωτός καὶ οὐκ ὢν ποιμήν . . .*; н помѧнѫ петръ гл҃ъ нсвъ. іже рече емоу Мт 24, 75 (Сав. еже, Зогр. ї) *καὶ ἐμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος Ἰησοῦ εἰρη-*

---

[1] Те са описани в статията ми „Антецедентна позиция и атракция на относителното местоимение в старобългарски език“, ИИБЕ, XVI, стр. 411—416.

[2] Conf. E. Benveniste, Les niveaux de l'analyse linguistique, Les problèmes . . ., стр. 119 и сл.

κότος; нъ народось іже не вѣстъ закона прокл҃аті сѫтъ Ио 7, 49 *ἀλλὰ ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν.*

В следния пример поради това, че подлогът на главното изречение е изнесен напред, след относителното изречение стои показателно местоимение:

каменъ егоже не въ рѧдоу сътворішѧ зідѫщеи, сь бъіⷭ въ главѫ ѫгьлоу Мт 21, 42 — в Сав. падежна асимилация: камене егоже. Падежна асимилация има и в гръцкия текст: *λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας.*

Заслужава да бъде отбелязан и един пример, в който относителното изречение е определение на един от два обекта, еднакво свързани с предикативно причастие:

ис҃ь же видѣвъ мт҃рь и оученика стоѩща егоже любл҃ѣаше гл҃а мт҃рі жено се сн҃ъ твои Ио 19, 26 *Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα λέγει τῇ μητρί γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου.*

2.1.2. И при адйективните относителни изречения относителната връзка може да бъде свързана с предлог. В такава конструкция тя може да предшествува или да следва корелата:

тогда же прѣбъиⷭ на немъже бѣ мѣстѣ. дьва дьни Ио 11, 6 *τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπῳ δύο ἡμέρας.* ѣкоже бо бѣахѫ въ дьни прѣжде потопа. ѣдѫште и піѭште. женѧште сѧ и посагаѭште. до негоже дьне вьниде ноє въ ковъчегь Мт 24, 38 *ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν.* и въи бѫдѣте готові. ѣкоже въ ньже час не мъніте. сн҃ъ чл҃чъ прідетъ Лк 12, 40 *καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἧ ὥρα οὐ δοκεῖτε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται* и падъши прѣдь нимь за ниѭже вінѫ прикоснѫ сѧ емъ. повѣда прѣдь въсѣми людьми и ѣко ицѣлѣ абие Лк 8, 47 *καὶ προσπεσοῦσα αὐτῷ δε ἣν αἰτίαν ἥψατο αὐτοῦ ἀπήγγειλεν* ... и въ ньже домъ вънідете. тоу прѣбъіваите Лк 9, 4 *καὶ εἰς ἣν ἂν οἰκίαν εἰσέλθητε, ἐκεῖ μένετε.*[1]

Но: се отрокъ мои. егоже изволіхъ. възлюбленъі мои. на ньже благоизволі дш҃а моѣ. Мт 12, 18 *ἰδοὺ ὁ παῖς μοῦ ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου* (В гръцките разночетения срещаме и предложен вариант: SR^{t} *εἰς ὃν εὐδ.*)

сі рекъ іс҃ъ изиде съ оученикъі своими. на онъ полъ потока кедръска идеже бѣ връть, въ ньже вънидe самъ. и оученици его Ио 18, 1 ... *ὅπου ἦν κῆπος, εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* и прокопавъше съвѣсишѧ одръ. на немъже ослабленъі сьлежааше Мрк 2, 4. В гръцкия текст съответствува адвербиална връзка: *καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράββατον ὅπου*

---

[1] Според А. Вайан, op. cit., стр. 341, тези изречения са копие на гръцки модел. Разпространението им в узуса на съвременния български език и неговите наречия дава основание да ги смятаме за български. Срв. Койа жена дои малко бебе, нацърка млеко. М. Младенов, Ихтиманският говор, София, 1966, стр. 186.

ὁ παρακλυτικὸς κατέκειτο; молѣаше же сѧ емоу мѫжь из негоже бѣси изидѫ да би сь нимь бꙑлъ Лк 8, 38 *ἐδεῖτο δὲ αὐτοῦ ὁ ἀνὴρ ἀφ᾽ οὗ ἐξεληλύθει τὰ δαιμόνια εἶναι συν αὐτῷ.*

В следния пример относителното изречение пояснява прилагателно:

иаковъ же роді иосіфа мѫжа мариина. из неꙗже роді сѧ ис҃ъ. наріцаемъи х҃ъ Мт 1, 16 *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός.*

В един пример срещу предложна конструкция в Сав в Ас стои относително наречие (в съгласие с гръцкия текст):

прїде ис҃ъ въ назаретъ. идеже бѣ въспитѣнъ Лк 4, 16 *οὗ ἦν τεθραμένος.*

3.2.0. При разглеждането на изреченията с дистанционно разположение на антецедента и връзката трябва да отбележим двете основни възможности:

а) между корелата и връзката стои цяло изречение (относителното изречение не разкъсва целостта на главното изречение);

б) между корелата и връзката стои именна (респ. партиципиална) група — несъгласувано определение.

3.2.1. сьтьникоу же етероу рабь зьлѣ болѧ оумира҃аше. їже бѣ емоу чьстенъ Лк 7, 2 *ἑκατονάρχου δὲ τίνος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῳ ἔντιμος*; и придѫ не ис҃а раді тькмо, нъ да и лазара видѧтъ. егоже вскрѣси оͭ мрътвиъіхъ Йо 12, 9 *ἵνα καὶ τὸν λάζαρον ἴδωσυν ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν*; дѣло съврьшіхъ. еже далъ есі мьнѣ да сътворѭ Йо 17, 4 *τὸ ἔργον τελεώσας ὃ δέδωκάς μου ἵνα ποιήσω*; и хлѣби прѣдложениѣ сънѣстъ ихъже не достоѣаше ѣсти Мрк 2, 26 *καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν.*

3.2.2. стоѣаше же июда сь нимі. іже и прѣдаѣше Йо 18, 5 *εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὃ παραδιδούς αὐτὸν μετ᾽ αὐτῶν.* Както показва разночетението, в Сав изречението допуска и друга организация: стоꙗше же йюда иже і прѣдаꙗше съ ними.

В повечето случаи обаче не са допустими варианти:

подобьно естъ ц҃рство н҃бсное ч҃коу коупцоу. иштѫштоу добръ бісръ. іже обрѣтъ. єдіного многоцѣнъна бісъра. шедъ продастъ въсе еже имѣаше и коупі и Мт 13, 45 — в гръцкия текст предикативно причастие: *πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας εὑρῶν δὲ ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτόν.* на вьсѣкъ же день велікъ обꙑчаи бѣ иѣ҃моноу. отъпоуштаті єдіного сьвѧзьнѣ народоу егоже хотѣахѫ Мт 27, 15 *ἀπολύειν ἕνα τῷ ὄχλῳ δέσμιον ὃν ἤθελον*; д҃хъ г҃нь на мьнѣ. егоже раді помаза мѧ благовѣстіті ништиимъ Лк 4, 18 *πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ οὗ εἵνεκεν ἔχρισεν με εὐαγγελίσασθαι πτοχοῖς.*

Интересни са два случая, в които относителното местоимение пояснява съществително в подчиненото изречение:

бѣ же марна. помазавъші га мvромъ н отеръшн нозѣ его власън своннмн. еѩже братъ болѣаше *Йо* 11, 2 *ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει*; н бѣ чл҄къ въ нерм҄ѣ. емоуже нмѧ сvмеонъ *Лк* 2, 25 *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἰερουσαλὴμ ᾧ ὄνομα Συμεών*.

3.3.0. В евангелския апракос срещаме и абсолютна употреба на относителното местоимение. В този факт трябва да виждаме тенденция да се изработи относителен съюз. Абсолютни релатива съществуват във всички славянски езици, срещат се и в други индоевропейски езици.[1] Обикновено се предполага, че те възникват вследствие на декаданс на първични променливи релатива.[2] Я. Бауер обаче допуска, че „... absolutivní relativa vznikala aspoň zčásti už při samém formován relativních vět ze zájmenných odkazovacích particulí“[3].

В български език е характерна разширената употреба на относителното наречие *дето* преди всичко в разговорния стил, но засвидетелствувана твърде рано и в книжнината. Срв.: Ахаавъ пакъ призва, дето му слугуваше в къщата, Авдию името му бѣше — Копривщенски дамаскин, 621, 6.

В спорадичните примери с абсолютни релатива в евангелския текст се наблюдават интересни стилистични отсенки.

3.3.1. В едни случаи връзката отнася релативната синтагма към име, но не се съгласува с него:

воннн нмъше нса. вѣсѧ н на дворъ кь канафѣ еже естъ преторь *Мрк* 15, 16 *οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον* се же рече о дсѣ еже хотѣахѫ прıѩтı н вѣроуѭщін въ нь *Йо* 7, 39 *τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν*.

Трудно можем да разкрием стилистичния смисъл на еже в следните два примера, понеже тълкуват староеврейски думи:

еффата, еже естъ. развръзн сѧ *Мрк* 7, 34 *εφφαθά, ὅ ἐστιν διανοίχθητι*. н нарекѫтъ нмѧ емоу енманоунль. еже естъ сь намн бъ *Мт* 1, 23 ... *Ἐμμανουὴλ ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ᾽ ὑμῶν ὁ θεός*.

3.3.2. В други случаи относителното изречение се отнася към предходното изречение като цяло, а не пояснява отделна негова част. Отношението в тези случаи се приближава до хипотактичното, още повече, че относителното местоимение се предхожда от съединителен съюз:

ндѣте н вън въ вннградъ мон. н еже бѫдетъ правда въспрıнмете *Мт* 20, 7 (подобно *Мт* 20, 4) SR *καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον λήψεσθε*; н прннесн даръ. еже повелѣ мосін. въ съвѣдѣнне нмъ *Мт* 8, 4 — Сав. ѧже повелѣ; Зогр. ї несн даръ їже повелѣ мосı. *καὶ προσένεγκαν τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*.

---

[1] Conf. G. Cnendet, Sur l'expansion de la particule relative, Mélanges Bally, Genève, 1939, 93—100.

[2] A. Vaillant, op. cit,, стр. 142.

[3] J. Bauer, K vývojí vztažných vět v slovanských jazycích, Slavica Slovaca, II, 4 1967, стр. 319.

[4] А. Вайан, op. cit., стр. 142, превежда това място така 'le·don que'. Трябва да изтъкнем, че е възможно и друго тълкуване: 'принеси дара', което заповядва Мойсей (т. е. относителното изречение разкрива общия смисъл на предходното изречение).

4.0. Както показват нашите наблюдения, в старобългарския евангелски текст срещаме относителни изречения, достатъчно развити и оформени, за да предадат сложни гръцки структури. От друга страна, се вижда, че те до голяма степен запазват своята славянска същност. Изобилният брой случаи, в които старобългарските относителни изречения покриват структурата на старогръцките относителни изречения, още не е доказателство за подражание, защото (с много малко изключения[1]) това не е противоречело на славянския синтаксис. Особено показателни са примерите, при които е трябвало да се направи избор. Преводачът не се е колебал да се отклони от оригинала, за да придаде по-голямо стилистично изящество на превода си, в духа и свойствата на старобългарския език.

В този смисъл нашите изводи напълно подкрепят заключението на големия познавач на Кирило-Методиевия език, Йозеф Курц: „Stopy originálu řeckého neprojevují se nijakou otrockostí překladu; spůsob překládání uvedených řeckých vazeb svědčí naopak o vysoké úrovní prvního překladu textu evangelijního do slovanštiny.“

---

[1] Тук имаме пред вид конструкции от типа **ижє ащє, ижє колиждо**, които Я. Бауер нарича „úplným kalkem řečtiny“ (Vliv řečtiny a latiny na syntaktické stavby slovanských jazyků, стр. 80), а също така инфинитивните конструкции от типа **а єжє сѣсти о дєснѫѭ и о шюѭ нѣстъ мьнѣ даті** Мрк 10,40 *τὸ δὲ κατίσαι ἐκ δεξιῶν μου* . . . Последните в евангелския текст са извънредно редки.

вана твърде рано и [illegible] служиаше в къщата, [illegible] жето [illegible] Кошавски, скин, 621, 6.

В споразичните примери с абсолутни релатива в евангелския текст се наблюдават интересни стилистични отсенки.

3.3.1. В един случай връзката отнася релативната синтагма към име, но не се съгласува [illegible]

[illegible] [illegible] къ канафѣ [illegible] Мрк 15, 16 [illegible]

[illegible] и идѣ же хотѧхѫ ити [illegible]

[illegible]

Трудно можем да [illegible] стилистичния смисъл на [illegible] в следните два примера, понеже тълкуват старогръцки думи [illegible]

ефѳата, еже естъ разврьзи сѧ Мрк 7, 34 [illegible]

и паракѫтъ [illegible] сѫть [illegible] нашѫ сѧ Мт 1, 23 [illegible]

3.3.2. В други случаи относителното изречение се отнася към предходното изречение като цяло, а не [illegible] негова част. Отношението в тези [illegible] с приближава [illegible] че относителното [illegible]

нам [illegible] Мт 20, 7 (подоб[illegible]

[illegible] еже [illegible]

Зогр. [illegible]

[illegible]

[illegible] Conf. G. C[illegible] [illegible] Mélanges Bally, Genève

ДИАКРИТИЧНИЯТ „ЗНАК ЗА МЕКОСТ“ В ЗОГРАФСКОТО ЕВАНГЕЛИЕ

ПИРИНКА ПЕНКОВА

Близостта на старобългарските диакритични знаци по форма и употреба с придиханията, апострофа и циркумфлекса във византийските текстове от същата епоха е изтъквана многократно; приема се, че без функционално съответствие в гръцката графика е само т. нар. „знак за мекост“. Изказаните предположения за произхода му се свеждат до следните тези: а) той е установен от Константин-Кирил или от следходниците му и служи за разграничаване на меките от твърдите съгласни;[1] б) възниква в епохата на славянските първоучители като подражание на гръцките извори, затова се среща както след меки, така и след твърди съгласни.[2] „Знакът за мекост“ се поставя с известна последователност след съгласните ρ, λ, н (в славянски думи) и к, г, χ (в чуждоезични заемки) само в два паметника от XI в. — Зографското евангелие и Супрасълския сборник.

Ако смекчението на съгласните пред гласните от предната редица в старобългарски не е доказано[3] и е фонологически ирелевантно,[4] в езика на славянските просветители трябва да са съществували три палатални фонеми [r’], [l’], [n’]. Буквите Ⱃ, Ⰾ, Ⱀ са се чели според Трубецкой като дентали пред и, о, а, у, ъ, като палатали пред ö, ü, а пред i, е, ä (т. е. пред 36 % от всички букви за гласни звукове) са били двузначни.[5] Липсата на специални букви за палаталните фонеми [r’], [l’], [n’] същият автор обяснява с особеностите на гръцката писменост и с отношението между говоримия и книжовния византийски през IX в. — приемем ли, че в народната реч е имало меки сонори, които не са се отбелязвали в паметниците, тогава буквените знаци за меки ⱃ, ⰾ, ⱀ в глаголицата биха били схващани като вулгарно влияние от говоримия език.[1]

---

[1] Според Е. Карский, Славянская кирилловская палеография, Ленинград, 1928, стр. 230, знакът за мекост сочи жива черта на изговора; А. Margulies схваща кукичката в Супрасълския сборник като откритие на старобългарската графика, за което гръцки не предлага нито графичен, нито фонетично-тоничен образец, вж. А. Margulies, Der altkirchenslavische Codex Suprasliensis, Heidelberg, 1927, стр. 14.

[2] Вж. Ф. Гьорнер, За надредните знаци в старобългарските паметници до XIII век, сп. Език и литература, 1966, 6, стр. 55.

[3] Вж. N. van Wijk, Geschichte der altkirchenslavischen Sprache, Leipzig, 1931, стр. 43, 108.

[4] N. Trubetzkoy, Altkirchenslavische Grammatik, Wien, 1954, стр. 30.

[5] Пак там, стр. 30.

Възниквали ли са действително трудности за славянина от IX—X в при четенето на ⱃ, ⰾ, ⱀ пред гласните от предната редица, ако не е съществувал знак за мекост, създаден от Константин-Кирил? Дали отбелязаната дъгичка е знак за мекост или знак за йотация? Засвидетелстван ли е гръцки надреден знак за отбелязване на йотацията, който би бил възможният прототип на старобългарския? Основателно ли е допускането, че старобългарският знак е по-нататъшно развитие на гръцкия циркумфлекс, чиято първоначална функция е била най-неясна (в противоположност на акута например) и затова циркумфлексът е бил приспособен най-лесно за новата цел.[2] Действително знакът след ⱃ, ⰾ, ⱀ напомня циркумфлекса в Киевските листове и дъгичката над поствокалните ѭ, ю, ѹ в Супрасълския сборник, но по форма той е изкривена закръглена дъгичка (или кукичка), която понякога завършва точкообразно след извивката, обърната е надясно и по място на поставянето между съгласната и гласната, а и по начертание прилича на гр. спиритус ленис; дъгата на ѭ и ю в Супрасълския сборник е обърната надолу и има еднаква височина на качването и слизането.[3]

От акцентните знаци в гръцки единствено циркумфлексът е свързан генетично със спиритусите, но почти идентичен със спиритус ленис е апострофът, пренесен в старобългарски от гръцките ръкописи. От III в. пр. н. е. до X—XI в. след н. е. знаците за придиханията в гръцки, преди да получат закръглена форма, са имали изглед, който ясно сочи произхода им от Н: –|, ⅃, |–, ∟.[4] Вайс счита, че знакът –| в Киевските листове, функционирал като ленис в гръцкия оригинал, е равностоен на ^ в Евхология, където ^ означава изпускане на еров вокал.[5] Сходството между „знака за мекост“ и паерчика (апострофа) в Зографското евангелие води до идентичното им транскрибиране, срв. Мт 11.12 кр̑стител̑ѣ, Мк 14.1 ӑр’х’йерен, Мк 14.66 ӑр’х’йереовъ.[6] Византийската палеография изтъква като закономерност честата употреба на ленис след предходна ι в думи като
⊣ ⊣ -⊣
διαφόροις, διανοίας, διαστολή,[7] а за кирилските ръкописи Карский отбелязва: „в более поздных рукописях ᾿ обозначает иногда пропуск й (j)“[8].

Съществува ли инвариант в значението на „знака за мекост“ и апострофа? Дали се касае за знакове-омоними (единият — апострофът — зает от гръцката графика, а другият — „за мекост“ — с домашен произход) или се касае за взаимносвързани явления? Допускам, че надредният знак след ⱃ, ⰾ, ⱀ и апострофът в старобългарски имат общ произход и семантичен инвариант: да сигнализират i-огласовка (или вокал с i-компонент). В полза на тази хипотеза са следните съображения:

---

[1] N. Trubetzkoy, Altkirchenslavische Grammatik, Wien, 1954, стр. 31.

[2] Пак там, стр. 51.

[3] A. Margulies, цит. съч., стр. 14.

[4] Вж. V. Gardthausen, Griechische Paleographie², II, Leipzig, 1913, стр. 383—387.

[5] J. Vajs, Rukověť hlaholské paleografie, Praha, 1932, стр. 112.

[6] Последният пример е по L. Moszyński, Ze studiów nad rękopisem kodeksu Zografskiego, Kraków, 1961, стр. 59.

[7] V. Gardthausen, цит. съч., стр. 386.

[8] Срв. Карский, цит. съч., стр. 228—229.

а. „Знакът за мекост“ е налице в морфологичните категории, които съдържат етимологична j: имената от *jo- и *ja-основи (например прѣдател'ь, мор'ѣ, сѫпьр'ѣ, оучител'ю, корабл'емь, дѣлател'ѧ, распър'ѣ, рабын'ѧ, милостын҄ѭ, поустын҄ѣхъ, вол҄и), притежателните прилагателни с наставка -j- (а̓враамл҄ь, і̓ѣковл҄ѣ, матоусал҄ь), сравнителната степен (бол҄ии, крѣпл҄еи), имперфекта (вал҄ѣаше, млъвл҄ѣаше, помышл҄ѣаше, мол҄ѣаше, дивл҄ѣахѫ), мин. деят. I причастие (коупл҄ь, пристѫпл҄ь, цѣл҄ьше), мин. страд. причастия (ослабл҄енъ, окамен҄ено, бѣл҄ена, оуправл҄енъ), повелителното наклонение (г҃л҄ите, посъл҄и), отглаголните съществителни (приставл҄ениѣ, гон҄ению, іспл҄ън҄еньѣ), но най-често в сегашната парадигма (г҃л҄ѭ, прозьр'ѭ, посъл҄етъ). Същият знак се поставя последователно в имената с наставка -ѣн- (гомор'ѣнемь, назар'ѣнина), в коренните морфеми бл҄юд-, л҄юб-, л҄юд-, кл҄юч-, пл҄ю-, в наречието нын҄ѣ. С антиципация на j се обясняват ѭнего, ѭнеѩ и под.

Апострофът в Зографското евангелие сигнализира преди всичко липсата на ь, срв. в'сь, м'нѣ, д'ни, п'цѣте, нап'са, свир'цѧ, слѣп'цѧ, ов'цѧ, дон'деже, сръд'цемь, кол'ми, отрѣш'ша, лиш'шее, кон'ца, дръкол'ми, цр'ковь, бръв'на, закон҄никомъ. Паерчикът замества силен ь в случаите в'сь Мт 13.2, д'нь, Лк 9.37, 11.3, прѣш'дъ Мк 1.19, иш'дъшемъ Мк 6.54, стар'ць Мк 7.3’ невѣр'нь Лк 9.41, веднъж вм. ъ в црък'вьнѣемь, Мт. 4.5. Случаите с апостроф вм. ъ са малобройни (може би има и прегласени ерове пред меки срички?): ник'тоже тък'мо, в'сѣни, п'тица, д'вѣма, д'ва. В заемките апострофът предава най-редовно възможна ерова протеза, например і̔ор'данъ, ол'тарю, ћер'ћесин'скѫ, мат'теи, талан'тъ, мар'то, ал'дии, ар'хитек'тонъ, кор'ванъ, еф'фата, рав'ви, пѫн'тьскоу, мат'татиевъ, епен'дитомь, вар'толомѣи. Вероятно в съгласие с оригинала е поставянето на апострофа в чужди думи за означаване на произхода им — вит'ъсаида, вит'аћиѭ, м'ѡси, с'ѵриі, т'ома, п'иръı, т'имеовъ, алф'еовъ, в края на думи, завършващи на съгласна — амин', срв. и гр. виѳ'саіΔа, геѳ'семанеі, прос'инег'кен.[1] В гръцки апострофът е попадал и в интервокална позиция, където в славянски се предполага йотация, например іматіа'аЇтѡн, но тази практика бива изоставена през IX в.[2]

б. В старобългарската граматична литература се срещат указания, че р, л и н след палатализацията са имали „Aussprache in der j-Lage“[3], а звукът, останал след изпадането на l-epentheticum, се е произнасял като i̯ или ⁱi̯, т. е. като глайдвокал.[4] Прави впечатление появата на апострофа вместо малък ер, от една страна, и на ь вместо знака за i-огласовка след загубата на l-epentheticum, от друга страна, срв. земл'ѧ и земьѧ.

---

[1] V. Gardthausen, цит. съч., стр. 398.

[2] M. Reil, Zur Akzentuation griechischer Handschriften, Byzantinizche Zeitschrift, 19, 1910, стр. 499.

[3] Вж. W. Vondrák, Altkirchenslavische Grammatik, Berlin, 1912, стр. 71. За Vondrák, цит. съч., стр. 322, „Das l' ist als ein Gleit- oder Übergangslaut aufzufassen, der hier während des Überganges aus der Artikulationsstelle des Labials in die i̯-Stellung mit nachvolgenden Vokal aufgekommen ist.“

[4] N. ven Vijk, цит. съч., стр. 72.

Редовното огн҄ь вм. огнь е доказателство за прехода на тази дума от *ĭ- към *jo-основи.

в. Връзката между апострофа и знака след сонорите се потвърждава и от наличието на положителна рангова корелация между тях — в Зографското евангелие зачестяването на единия води до зачестяването на другия. В Супрасълския сборник коефициентът на корелацията има положителен знак, но твърде ниска стойност, за да се правят някакви изводи.

г. Възможности за тълкуване на диакритичния знак след сонорите като сигнал за i-съставка на следващия вокал предоставят и някои македонски диалекти (Охридско), където н҄ преминава в i̯n, срв. kojn, kojna от кон҄ь, кон҄ъ.[1] Подобни антиципирани звукове познават редица индоевропейски езици.[2]

2. Древната глаголица оставя мекостта необозначена, но развитието на глаголическата и кирилската азбука е насочено към изделяне на знак за йотация. Според Щепкин още в говора на първоучителите ѺЄ и 'ЭЄ са се различавали от ЭЄ „своею слоговою частью"[3]. Осмислянето на дъгичката като знак за йотация предполага наличието на Ѧ и 'Ѧ, Э и 'Э, Ȣ и 'Ȣ, ЭЄ и 'ЭЄ, ЭЄ и 'ЭЄ, ѺЄ и 'ѺЄ, ЗЭ и 'ЗЭ, Р и 'Р, Ȣ̵ и 'Ȣ̵ ('ѹ, 'ѡ са представени само в чужди заемки). В Зографското евангелие ѺЄ след съгласна винаги следва след Ь, Ꙏ, Ꝑ, веднъж след Ѫ (Мт 4.23). Средното разстояние между два последователни знака i-огласовка пред ѺЄ е две групи от консонант + ѺЄ (това разстояние варира в текста между 0 и 4 групи при 95 % доверителна вероятност). Средното разстояние между два последователни знака за мекост в група от консонант + Ѧ е 21 групи (това разстояние варира между 0 и 45 при същата доверителна вероятност). Стриктността, с която разглежданият знак се поставя над ѺЄ, Р, потвърждава схващанията на мнозина слависти (Щепкин, Фортунатов, Трубецкой, Ван-Вейк), че ѺЄ = [ö^N], Р = [ü], това не са букви за възходящи дифтонги.[4]

У Мт, Мк и Лк 'ѺЄ преобладава над ѺЄ след сонорите, докато у Йо има 58 от общо 93 случая след съгласна без дъгичка. Графики като п҄риемлѫ може би съдържат указание за степента, в която се е произнасяло епентетичното л (ще напомня, че в Супр. над слабия ь както в краесловието, така и в средисловието доста редовно се пише апостроф; близостта между Ⱐ и Ⰾ в глаголическата азбука, може би, обяснява появата на ь вм. епентетично л в Супр.;[5] в Зогр. знакът се пише и след загубата на ꙋ, срв. Лк 1.28 бл҃гсв'єна, съгласно поправката на Мошински, Лк 9.3 възєзм'ѣтє, пак по Мошински[1] (Мт 25.24 пристѫп'ь, Лк 14.34 зєм'и).

---

[1] Вж. В. Щепкин, Болонская псалтырь, СПб, 1906, стр. 187.

[2] Срв. примери у Ст. Младенов, Индоевропейско езикознание, София, 1936, стр. 143.

[3] В. Щепкин, цит. съч., стр. 135.

[4] В. Щепкин отхвърля предположението на A. Leskien (AfslPh, 27, 2, стр. 166), че първата част на ѺЄ е Э с диакритичен знак за силна мекост, и приема ^ за стилизация на гр. υ, вж. цит. съч., стр. 135.

[5] Начертанието на Ꙏ в маюскулите на Клоцовия сборник и Киевските листове е много близко до формата на големия ср в различни паметници с най-стар тип глаголица, вж. В. Ягич, Графика у славян, ЭСФ, 3, 1911, стр. 194, 209; J. Vajs, цит. съч., стр. 86 и 98.

Как да тълкуваме мол҄ѫ, жън҄ѫ, ицѣл҄ѫ, сътвор'ѫ — като синоними на типа мол҄ѭ или на типа молѭ? Възможно е рядката им употреба у всички евангелисти да отразява диалекта на писача, където, може би, е липсвало [ö^N], а е имало само [o^N], каквото е положението не само в кирилските, но и в някои глаголически паметници (срв. редовното молѫ в Клоцовия сборник). Днешните западни българи при усвояването на книжовния изговор нерядко произнасят [бйа̀л] вм. [б'а̀л], по подобен начин някой от писачите е чувал [molö^N] като [moljo^N] при евентуална диктовка, следователно мол҄ѫ предава молѭ от глаголическия оригинал (лѭ, нѭ, рѭ са редовни в Мариинското и Асеманиевото евангелие, зємл҄ѭ е рядкост за Мариинското евангелие, срв. изданието на Ягич, Приложения, стр. 436—436). мол҄ѭ не е комбинация от мол҄ѫ и молѭ, а е свързано с изделянето на знак за йотация. Графични влияния са примерите Мк 10.32 дєс'ѩтє и Лк 12.17 гл҄ѩ.

3. Изказаната хипотеза, че „знакът за мекост“ и апострофът не са графични омоними, възникнали след заемането на апострофа от чужда графична система, а имат общ произход, се опира върху наличието на инвариант във функциите на двата знака, които сигнализират i-огласовка.

---

[1] L. Moszyński, цит. съч., стр. 61, 67.

[illegible] бата на ѿ, срв. Мк 1.28 катєгона, съгласно поправката на Мошинска [illegible]

[illegible] на Мошинска [illegible] Мт 20.24 [illegible] Лк 4.34 [illegible]

[illegible] като синоними [illegible] Възможно е, рядката им употреба [illegible] свидетелства да отразява [illegible] на писача. Където може би [illegible]

[illegible] некои от писачите е чувал [illegible] при евентуална диктовка [illegible] оригинал [illegible] Ассеманиевото [illegible]

[illegible] Зографското [illegible] на [illegible]

[illegible] в Мт, Мк и Лк [illegible]

[illegible] с която [illegible] Трубецкой, Ван-Вейк [illegible] не са букви за [illegible] дифтонги.

У Мт, Мк и Лк ѻ преобладава над [illegible] Ио има 58 от общо 93 случая след [illegible] може би съдържа указание за [illegible] и което се [illegible] несло [illegible], че в Супр. над [illegible] като в [illegible], така и [illegible] доста редовно се пише [illegible]

близостта между [illegible] в глаголическата азбука [illegible]

появата на [illegible] в Супр. и Зогр. [illegible]

---

[1] Вж. В. Щепкин [illegible], СПб. 1898, стр. [illegible]

[2] Срв. [illegible] стр. [illegible]

[3] В. Щепкин [illegible]

[4] В. Щепкин [illegible] (AfslPh. 27, 2, стр. 168) [illegible] на [illegible]

[5] [illegible]

[6] [illegible] стр. [illegible]

[7] Н. Мозгуэй [illegible], цит. съч., стр. 51, 60.

КИРИЛСКИЯТ ЦЪРКОВНОСЛАВЯНСКИ ШРИФТ В ПОЛИГРАФИЯТА

МАНЬО СТОЯНОВ

Печатният кирилски славянски шрифт се създава в края на XV в., когато се явява книгопечатането, и по-специално славянското-кирилско. Първата печатница, която заработва с кирилски букви, е на Свяполт Фиол в Краков, гдето през 1491 г. се отпечатва първата кирилска книга — един октоих. Скоро след това се откриват кирилски славянски печатници и във Венеция — 1493 г., в Цетина — 1494 г. и малко по-късно в Румъния.

Първите кирилски печатни буквени форми са изрязани по образеца на ръкописното писмо — устава и полуустава — и първите печатани кирилски книги приличат външно досущ на ръкописните. Неопитното око при пръв поглед дори мъчно ще различи едните от другите. С течение на времето в изработването на печатните кирилски шрифтове се внасят изменения и подобрения, макар и не в размерите, каквито намираме в развитието на латинските шрифтове. В общи линии кирилският печатен шрифт през XVI и XVII в. си остава един и същ чак до началото на XVIII в., когато се създава и налага тъй нареченият граждански шрифт.

Реформата на кирилския шрифт се осъществява, както е известно, най-напред в Русия по почин на император Петър I. Новият шрифт е изработен главно въз основа на московското закръглено писмо и латинския шрифт антиква. Въпреки големите му преимущества налагането на новия шрифт поради консервативното настроение на някои среди, главно църковни, е вървяло бавно и се е прокарвало почти изключително в книгите със светско съдържание, затова той получил названието граждански, докато книгите с религиозно-църковно съдържание продължавали да се печатат със стария тип букви и той почнал да се нарича църковнославянски — термин, запазил се и в нашата полиграфска практика.

От Русия гражданският печатен шрифт се разпространил и у другите народи, които си служат с кирилската азбука — украинците, българите, сърбите, отчасти и румъните, а в последно време и у някои други народи в СССР. В България поради закъснялото въвеждане на книгопечатането гражданският шрифт се налага едва към средата на XIX в.

Печатниците, в които се печатат първите български книги, дори и първите периодични издания, работят с църковнославянски шрифтове и всички български книги от 1806 до 1835 г. са отпечатани с църковнославянски шрифт. По съдържание тези книги с много малко изключения са църковнорелигиозни и това е повлияло в избора на шрифта им. Не е изключена, разбира се, и възможността печатниците, в които са печатани тези книги, да не са разполагали с други шрифтове освен църковнославянски; например митрополитската печатница в Римник (Румъния), гдето Софроний Врачански отпечатва своя „Неделник“, като църковен институт сигурно е работила само с църковнославянски шрифт. Университетската печатница в Будапеща обаче, гдето са печатани повечето от първите български книги по това време — началото на XIX в., — сигурно е притежавала и граждански шрифт, но българските автори, нейни клиенти, обучени, възпитани в църковнославянския шрифт и свикнали с него, са го предпочели за своите книги. Колко много българските книжовници и изобщо грамотните хора в България през първата половина на XIX в. са били сраснали с църковнославянската писмена традиция, личи и от обстоятелството, че и първите български печатници са заработили с църковнославянски шрифтове. С такъв шрифт е печатано, както е известно, и първото българско списание „Любословие“.

За първи път гражданският шрифт в българска книга се явява през 1825 г. в „Священная история“ от Васил Ненович, отпечатана в Университетската печатница в Будапеща. Посвещението (първите две страници) и списъкът на спомоществователите са напечатани с граждански букви. Самият текст на книгата, както и заглавната страница са с църковнославянски шрифт. Първата българска книга, изцяло с граждански шрифт, е „Аритметика или наука числителна“ от Хр. Павлович, отпечатана през 1833 г. в Княжеско-сербската печатница в Белград. Всичко в книгата, включително и двете мота (на църковнославянски език), са набрани с граждански букви — едър гармонд. Втората е пак учебник по аритметика „Аритметическое руководство за наставление на болгарските юноши“ от Неофит Хилендарски, а следващите две „Писменник“ и „Разговорник греко-болгарски“, все от Хр. Павлович, и трите печатани през 1833 г. в същата Княжеско-сербска типография с шрифта на първата. В „Разговорника“ гръцкият текст освен с гръцки букви е транскрибиран и с църковнославянски шрифт, но българският текст е само с граждански шрифт.

До 1840 г. тези четири книги са единствените отпечатани с граждански шрифт; всички други български книги, на брой вече над 60, по това време се печатат с църковнославянски шрифт. Едва през следващите десетилетия, особено след 1850 г., печатането с граждански шрифт се засилва бърже и скоро се налага. Всички български печатници, които се откриват по това време, работят само с граждански шрифтове. Църковнославянският остава за учебниците по вероучение, богослужебните книги и тук-там някои други, отпечатани случайно в малки печатници, като тази на арменеца Тадей Дивитчиян в Цариград или на Дим. Паничков в Букурещ. Граждански шрифт не са успели да си набавят и двете първи български печатници в страната — на Н. Карастоянов в Самоков и на Теодосий Синаитски в Солун, но те са работили при най-примитивни условия, и то само кратко време. Подобно е положението и през следващите десетилетия и особено след Освобождението, когато за българското книгопечатно дело настъпват по-благоприятни условия.

Църковнославянският шрифт продължава да се набавя и поддържа във всички печатници, но се използува рядко само за богослужебни книги, учебници по вероучение и по изключение и за някои други книги с религиозно съдържание. Скоро и учебниците по вероучение започват в разказвателната си част да си служат с граждански шрифт, а църковнославянският остава само за молитвите и богослужебните книги, каквито у нас впрочем малко са се издавали поради лесното им набавяне от Русия. С църковнославянски шрифт се набират и отделните текстове на старобългарски и църковнославянски език в научните публикации. Така се стигна до днешното положение. Днес църковнославянски шрифтове, и то не от най-добрите, има само в една-две печатници в страната — в печатниците на Българската академия на науките и на Софийския университет, които не смогват да поемат изданията на Академията и Университета, нуждаещи се и от подобен шрифт. Когато други издателства трябва да издадат книги със старобългарски текстове, каквито напоследък почнаха да се издават по-често, те стоят безпомощни. А при това ние сме страната-люлка на кирилския славянски шрифт, гдето той бе създаден и отгдето се разпространи и в другите славянски страни.

Това положение на църковнославянския шрифт в нашите печатници трябва да се промени. За това е необходимо, първо, да се види какво сега у нас се печата с църковнославянски шрифт и да се обмисли какво трябва и какво не бива да се печата с него.

Някакво положение, установено с наредба или затвърдено от традицията, кои книги или текстове трябва да се отпечатват с църковнославянски шрифт — у нас не съществува. Макар че повечето книги днес излизат от името на някой научен институт и всички се издават от държавни и обществени издателства, авторът е, който определя кои текстове в книгата му трябва да се наберат с църковнославянски шрифт, защото само той и евентуално някой от рецензентите решават този въпрос. Точно затова е необходимо да се изясни какво днес би трябвало да се печата с църковнославянски шрифт. Тук ние се опитваме да изясним този и някои други, свързани с него въпроси, като правим и свои предложения.

Първо, ние изхождаме от основното положение, че църковнославянският шрифт в нашата полиграфия трябва да се запази и в бъдеще. Както и да се развива бъдещата печатарска техника, каквито и способи да прилага, тя трябва да запази и улесни употребата на църковнославянския печатан шрифт. Като графична писмена система църковнославянският шрифт е най-близък до първото, създаденото от Кирил и Методий и техните преки ученици славянско писмо и наш дълг е да го запазим на всяка цена. То е пряката, непосредствената връзка на днешните славянски народи с времето, когато те за първи път се явиха в историята като културнотворчески народи и тази връзка трябва не да се изоставя и пренебрегва, а обратното — да се затвърдява.

Това е необходимо да се каже и подчертае, защото пренебрежителното отношение към този шрифт в нашата полиграфско-издателска, пък и в читателската общественост е налице. Преди всичко налична е и все повече се разпространява неграмотността спрямо този шрифт — обикновеният интелигентен българин днес не може да го чете.

Църковнославянски и старобългарски шрифт — ние употребяваме двете думи, като мислим едно нещо — ще се запази обаче само ако се употребява, ако с него се печатат отделни текстове и цели книги. Тъй ние отново се връщаме на въпроса: кои книги и текстове трябва да се набират и печатат с този шрифт. На първо място естествено книгите и текстовете на старобългарски и църковнославянски език, т. е. въпросът трябва да се решава, като се изхожда от езиковия принцип.

На църковнославянски език днес се пишат и издават само богослужебните книги на славянските православни църкви — руската, българската, сръбската, чешката и полската, тъй като той е техният официален богослужебен език. Че тези книги трябва да се отпечатват с църковнославянски шрифт, спор няма. Друг е въпросът, трябва ли все още да се държи за този език в православното богослужение и не ще ли бъде заменен със съответния съвременен славянски език, каквато тенденция в България съществува, и тогава да отпадне от само себе си и печатането на богослужебни книги с този шрифт. Засега въпросът не се поставя конкретно и наложително, богослужението в поменатите църкви продължава да се извършва на църковнославянски език, а заедно с него и печатането на богослужебни книгн с църковнославянски шрифт.

Книги, които изцяло да се оформяват и печатат на старобългарски език, както богослужебните на църковнославянски, днес в същност не се издават. Макар че имаме запазени цели съчинения на старобългарски книжовници, и то немалки, от тях днес се издават — поне у нас — обикновено само отделни части и много рядко целите съчинения, като винаги се придружават от допълнителни части на новобългарски — уводи, коментари и речници, които в повечето случаи надминават по обем старобългарската част. За научни цели днес се издават на старобългарски език само отделни текстове, по-кратки или по-дълги. Всички тези текстове трябва безусловно да се отпечатват с църковнославянски шрифт. Обикновено това се и прави.

Поради поменатата липса на църковнославянски шрифтове в днешните наши печатници с буквите на гражданската азбука се набират не само отделни старобългарски думи, но и цели текстове. Това освен че е явна неправилност, но загрозява и наборната страница. Съчиненията на нашите книжовници от времето на първата и втората българска държава и първите векове на турското робство днес трябва да се печатат и издават само със същото писмо, т. е. с църковнославянския печатан шрифт. Така не само ще се даде възможност за четене по старобългарското произношение, например на носовките, но и целият отпечатан текст ще стои най-близко до ръкописния оригинал.

Освен старобългарски текстове в научната книжнина, а понякога и в художествената се срещат отделни текстове и на църковнославянски, които някои се опитват да предадат с граждански шрифт, особено в художествената книжнина, или пък, ако намерят църковнославянски шрифт, поради непознаване на неговите особености, допускат такива грешки, че се стига до смешни положения. Нежелателно е да се четат в класически произведения на нашата книжнина като „Под игото“ и „Нова земя“ църковнославянски текстове (молитви), при които почти всяка дума е напечатана погрешно, какъвто е случаят в последното пълно издание на Вазов. Църковнославянските изрази и текстове у Вазов и други наши класици са като латинските у Юго и Гьоте. Но нима във Франция и Германия те се издават с подобни грешки?

С църковнославянски шрифт трябва да се предават и съвсем кратките текстове на старобългарски и църковнославянски език, състоящи се едно изречение или няколко думи, които се цитират за изясняване и потвърждаване на някоя мисъл. Дори и когато думите са две-три или даже само една, щом са старобългарски или църковнославянски, те трябва да се предават с църковнославянски шрифт особено ако се привеждат като заглавие на съчинение. Точността на предаването трябва да се отнася както до графиката на буквите, така и за допълнителните знаци — ударения, придихания, лигатури, цифрени означения и пр., но не и до пунктуацията, изписването на съкратени букви, употребата на главни букви и други подобни неща, които не засягат графиката на буквите, а са чисто текстологични въпроси.

В учебната книжнина предаването на заглавията на старобългарските съчинения с църковнославянски (старинен) шрифт има и учебновъзпитателно значение — окото, а чрез него и мисълта почва да свързва името с представите за старобългарски дух и бит. При това трябва да се има пред вид, че предаването на старобългарски и църковнославянски кратки текстове и отделни думи с църковнославянски шрифт изпълнява и ролята на наборно изтъкване и замества кавичките, шпацирането и други подобни печатарски способи, но не и превеждането, което, ако се дава, трябва да следва подир оригиналното предаване.

В научно-популярната и учебната книжнина старобългарските заглавия понякога се цитират и в новобългарски превод със запазване на някои старобългарски или църковнославянски граматични форми, например „Учително евангелие“, „Златоструй“, „История славяноболгарская“ и др. Те се предават напълно основателно с граждански шрифт.

И така въпросът за полиграфското възпроизвеждане на старобългарските и църковнославянски текстове е ясен — те, били цели съчинения или отделни изречения, трябва да се предават печатно само с кирилски църковнославянски шрифт. И следователно всяка по-голяма и добре обзаведена българска печатница трябва да притежава известен запас от такива шрифтове.

И все пак въпросът се нуждае от допълнително изясняване. Ако за текстовете на църковнославянски език е наистина ясно, че трябва да се предават само с църковнославянски шрифт, защото той е установен и затвърден класически език, който вече не се променя, същото не може да се каже за стария български език, който е бил винаги в промяна и движение. През времето на втората българска държава и първите векове на турското робство той не е вече старобългарски, а е среднобългарски, а от XVI и особено от XVII в. се изменя така, че се нагажда и в граматиката, и в лексиката към говоримия език, или, иначе казано, говоримият език става книжовен — не вече среднобългарски, а новобългарски, на който има писани немалко съчинения, и то със същите букви на старобългарската и църковнославянска азбука. С кой шрифт трябва да се печатат тези съчинения — с църковнославянския като старобългарските или с гражданския като новобългарските?

Началото на новобългарската книжнина е определено — Паисий 1762 г. С това обаче не се решава въпросът за началото на новобългарски език. Езикът на многобройните дамаскини преди Паисий е по-новобългарски от Паисиевия, както изтъкна на времето още проф. Б. Цонев, и църковнославянският шрифт няма ли да им бъде чужд? Без всяко съмнение съвременният граждански шрифт е единственият съответен за тях. Впрочем у нас и досега, общо взето, се е мислело така и затова дамаскините и други книжовни паметници от XVII и XVIII в. с някои изключения се издават с граждански шрифт.

В миналото обаче за тях е предпочитан църковнославянският шрифт, пък и днес в известни случаи може да се яви двоумение на кой език е текстът — на новобългарски или на църковнославянски и следователно кой шрифт да се подбере като съответен — гражданският или църковнославянският.

Езикът на някои от паметниците от XVII и XVIII, та дори и от началото на XIX в., е уж новобългарски, но църковнославянското влияние в него е тъй силно, че му придава църковнославянски облик. В други случаи книжовникът е искал и започнал да пише на църковнославянски, но понеже не познава добре църковнославянската граматика и правопис, почва да употребява простонародни думи, изрази и форми и писанието му се превръща в смесица между новобългарски и църковнославянски. Езиковото разграничение се затруднява и от съдържанието. То е обикновено църковно-религиозно и по традиция насочва към църковнославянския шрифт и език.

Разграничение със сила на задължително предписание за всички текстове от това преходно време в развитието на българския книжовен език е мъчно да се даде, но към него трябва да се стреми всеки, който се заема с издаване на тези текстове. Той трябва да проучи основно текста, който ще издава, не е ли той новобългарски език с църковнославянски отклонения или, обратно, църковнославянски език с грешки и отстъпки на говоримия местен език, и с оглед на това да подбере съответния шрифт.

По-лесно е, струва ни се, езиковото разграничение при допълнителните и надписни текстове от същото време — разните приписки в книгите, надписите по икони, стенописи и други предмети. Църковнославянското влияние е налице и при тях, особено при надписите, но все пак в огромното си мнозинство те са написани на народен говор, като съставителите им често се опитват да подражават на църковнославянските стилни изрази, например при разните заклинания и други. Много от приписките (в богослужебните книги — ръкописни и печатани) са писани с курсивно писмо, което е явно указание, че полиграфски те трябва да се предават с граждански шрифт. Това обаче невинаги се е спазвало, пък и сега не се спазва. Например докато в описите на славянските ръкописи на проф. Б. Цонев някои от приписките са предадени с църковнославянски шрифт, други в по-новите ръкописи са с граждански, в известната книга на проф. Йорд. Иванов „Български старини из Македония“ (София, 1931) всички изнесени приписки и надписи, дори и такива от началото на XIX в., са отпечатани с църковнославянски шрифт.

Ние мислим, че и тук изходният принцип трябва да бъде езиковият — старобългарските и църковнославянските текстове да се предават с църковнославянски шрифт, а по-новите от XVII в. насам — с граждански шриф (те могат, разбира се, да се намират и в по-стари ръкописи).

При предаването на надписните текстове по иконите, стените и други предмети не бива да се пренебрегва и декоративният принцип. При изписването на тези текстове се е целяло не само записване на мисли, както при приписките, но и постигане на естетическо въздействие. Затова писмото в тях е малко или повече орнаментално. И понеже се мисли, че църковнославянският шрифт ще даде по-точна представа за декоративния характер на оригинала, предпочита се той, макар че и чрез гражданския шрифт, ако въпросните думи се отпечатат с друг вид букви, различаващи се от останалия текст, също може да се изтъкне декоративният им характер. В съвременните граждански шрифтове има такива с много по-високи естетически качества, отколкото наличните църковнославянски, тъй че и тези текстове биха могли сполучливо да се предадат с граждански шрифт, стига да се подберат красив тип букви и да се отпечатат получерни.

При предаването на стари текстове с днешния граждански шрифт остава да се изясни и въпросът, как трябва да се предават буквите, които липсват в днешната азбука. Известно е, че новобългарските текстове от XVII, XVIII и началото на XIX в., за които настояваме да се предават с граждански шрифт, са писани със старобългарска азбука, като са използувани и разни допълнителни знаци и много съкращения. При предаването на тези текстове със съвременния граждански шрифт за липсващите в него букви се вземат такива от църковнославянския шрифт и така се получават наборни страници със смесен — граждански и църковнославянски — шрифт.

Какво обаче допринасят църковнославянските букви в гражданския шрифт за точността в произношението и в графичното възпроизвеждане?

Повечето от тези букви през XVII—XVIII в. не са имали някаква особена фонетична стойност, а са се писали по традиция, а често и по незнание. Например какъв смисъл има изписването на буквените съчетания КС и ПС с особени букви, или каква е разликата в произношението между ѡ и о и между ѿ и от и защо трябва да се пишат по различен начин. Чрез употребата на і, н и ꙑ могат да се изразяват различия в граматични форми, но за произношението те нямат никаква стойност. Същото е с ѳ и ы, които у нас никога не са се произнасяли по гръцки или руски. Несигурно е също кога и къде през XVII в. старобългарската малка носовка е почнала да се произнася по руски като Я и къде е пазила старобългарското си произношение. Да не говорим за ѣ, което ние невинаги сме сигурни как да предадем и когато препечатваме текстове от най-ново време, писани преди последната правописна реформа.

В текстовете от XVII и XVIII в. всички тези букви са писани, както вече казахме, по традиция и обикновено без знание и спазване на някаква правописна система, затова и преписването им с църковнославянски букви не ще ни покаже как именно авторът на въпросния текст ги е чел и защо точно тях е употребявал. Възможно е и точно обратното да се случи — понеже църковнославянската азбука сега има установено и задължително произношение, може чрез нейните букви да се предаде неправилно произношение на стар текст.

Чрез църковнославянския шрифт не се постига много нещо и за графичното уподобяване на въпросните букви. Наличните днес в нашите печатници църковнославянски шрифтове не се отличават с красота. При това точно липсващите в гражданския шрифт църковнославянски букви се употребяват обикновено с ударения, придихания и надписни точки или в съчетания с други букви под титли, чието отпечатване е свързано с много затруднения, разреждане на наборни редове и пр.

Като вземем под внимание: 1) голямото разнообразие и правописната непоследователност в азбучната система на текстовете от XVII и XVIII в., 2) несигурността във фонетичното предаване с църковнославянски шрифт на буквите, които липсват в днешната ни гражданска азбука, и 3) трудностите за набиране на текстове с църковнославянски шрифт в днешната наша полиграфия, ние предлагаме: текстовете от XVII, XVIII и началото на XIX в., т. е. от последния етап от ръкописния период на нашата книжнина, каквито и да са те по съдържание, място и обем, да се предават изцяло с граждански шрифт, като, първо, в началото на препечатания текст се укаже как именно са предадени липсващите в гражданския шрифт стари букви (і и ы = и, ѩ = я и т. н.), и, второ, като се приложат фотографски снимки от страници с употреба на тези букви.

Най-точна представа не само за правописа, но и за вида на писмото и текстовата страница дава единствено фотографската снимка. Такива снимки, ако не от целия текст, то поне от страници с характерни езикови и палеографски особености, би трябвало да придружават всяко публикуване на стари текстове, дори и когато те са набрани със старинен (църковнославянски) шрифт и още повече, когато шрифтът им е променен при отпечатването. Днешната широка възможност за прилагане на фотографията в полиграфията улеснява и, бихме казали, разрешава въпроса за точното публикуване на стари български ръкописи, чиято буквена графика се отличава от сегашната гражданска азбука.

* * *

Освен тази, тъй да я наречем, научна или задължителна употреба на църковнославянския шрифт, има и една друга — свободна, за практически цели. Това е църковнославянският шрифт или, по-точно казано, старобългарски стил на буквите в надписното писмо — било като печатан текст или в рекламни надписи, транспаренти, стенописи и други подобни. Задачата тук е идейна и декоративна. Изхожда се не от старобългарски текст или предмет, който трябва да бъде представен в тогавашната му форма и вид, а съвременен текст се предава с букви, начертани в стила на старобългарското уставно писмо или името на днешен предмет се изписва с такива букви. Затова се използуват не буквите на старобългарската азбука, а тези на днешната българска азбука се изписват по странен начин. По този начин се подчертава българският характер на дадения текст или предмет, изтъква се връзката му с историческия бит на българския народ.

Това е, разбира се, една положителна проява в нашата културна общественост, която сочи за наличие или най-малко за желание да се култивира историческо съзнание у нашия народ. Тя трябва да се поддържа и разширява. Не е достатъчно на празника на Кирил и Методий да се поставят в училищата и по улиците плакати с буквите на старобългарската азбука и да се напишат началните думи на химна „Върви, народе възродени“ с букви в старобългарски стил и на другия ден да се захвърлят. Също и случайните надписи като „Българско везмо“, „Сладкарница Преслав“, „Дълбока механа“ и други подобни, при които връзката със старобългарския бит е съвсем случайна, макар и да са положително явление, не допринасят твърде много за целта — насаждане и поддържане на историческото съзнание.

Необходимо е използуването на старобългарския шрифт да се прилага последователно и систематично навсякъде, гдето е възможно и уместно, като се изхожда на първо място от културно-просветни обекти. Например старобългарските букви се използуват при оформяването на титулните страници на някои книги, обикновено с историческо съдържание, като изборът им се предоставя на желанието и вкуса на оформителя. Защо тази практика да не бъде прилагана и при учебниците за долния и средния курс на училищата по български език, българска история и родна география? От така оформените заглавия на своите учебници учениците ще се научат да четат старобългарското писмо.

Учебниците се четат обикновено от учениците, надписите на институти, учреждения и заведения — от всички. Защо надписите на културните учреждения — училищата, библиотеките, читалищата и музеите — да не се пишат с букви в старобългарски стил? Например надписите Народна библиотека „Кирил и Методий" и Софийски университет „Климент Охридски" няма ли да говорят на всеки, който ги види, повече, отколкото надписът „Дълбоката механа"?

В тази насока могат и трябва да се направят и други стъпки. Например надписите на входовете в нашите селища, ако не на всички, то поне на градовете (между другото и за отличие от селата) могат и трябва да се изписват със старобългарски букви. Защо, след като има бонбонени кутии с надписи „Пловдив" и „Средец" в старобългарски стил, имената на тези градове при входовете в тях да не се напишат по същия начин? Старобългарските букви като надписни (едри) дават възможност за развиване на голяма декоративност и подобни надписи ще бъдат допълнителна украса на нашите градове още при техните входове. Освен това те ще напомнят и на всеки влизащ в тях, че той влиза в същия град, в който са влизали българите от времето на царете Симеон, Самуил и Иван Асен. За щастие нашите градове с малки изключения са се запазили и трябва да пазят своите стари исторически имена.

Надписите с букви в старобългарски стил ще бъдат интересни и за чужденците. В очертанието на старобългарските букви, което прилича твърде много на познатото на тях гръцко капително писмо, и в използуването им за изразяване на типични славянски звукове, като ц, ч, ш, те ще видят и почувствуват нещо от славяно-византийската култура, от сферата на някогашния византийски свят и не на последно място ще разберат, че пълноправни наследници на тази култура са не само гърците, но и българите.

Като говорим за днешната употреба на кирилския църковнославянски шрифт, уместно е да споменем и за една негова особеност, която също се използува. Думата е за червенослова — отпечатването на началните думи на отделен текст или на част от него с червено мастило.

Червенословът води началото си от ръкописните книги, при които началните думи на отделните евангелски четива църковни песни и молитви се изписвали с червено мастило, за да насочат и съсредоточат вниманието на четеца, който трябва да ги прочете или изпее.[1] В печатаните богослужебни книги с червенослов се отпечатват освен заглавията на отделните четива, песни и молитви и някои обяснения за тяхното четене и изпяване. При тях, както и при ръкописите, червенословът изпълнява и декоративна задача — украсява текстовата страница, особено когато първата буква от него е изписана по-голяма и е орнаментована.

---

[1] От червенослова, по латински rubrum (червено), води началото си и днешната наша дума „рубрика" в смисъл на начало на отдел в текстовата страница.

В днешната полиграфия употребата на червенослова изпълнява не само декоративна задача, но чрез него се прокарва и известна тенденция. Отпечатването на думите „Априлско въстание“ с червено мастило в „Историята на Априлското въстание“ от Дим. Страшимиров и в сборника от документи (издание на Народна библиотека „Кирил и Методий“) показва характера на събитието Априлско въстание. Още по-ясно е защо името на вестник „Работническо дело“ се отпечатва с червено мастило.

Тази употреба на червенослова е разумна и уместна, стига само да не се отива до увлечение, каквото имаше преди десетина години, когато какви ли не фирмени надписи се рисуваха с червени цветове изцяло, без да се помисли, че червенословът като декоративно средство постига целта си само ако се съчетава с черния цвят на останалия текст и с белия на хартията (грунда).

За по-пълно имитиране на старинния червенослов понякога и в днешни книги червенословните думи в началото на главите се изписват с църковнославянски шрифт. Характерен и според нас несполучлив пример е излязлата миналата година книга на Емил. Станев „Легенда за Сибин преславския княз“ (издание на „Народна младеж“). Тук първите десетина думи от текста на всяка глава са изписани в старобългарски стил и отпечатани с червено мастило (клише), като преминават без каквато и да било особена връзка към нормално отпечатания с обикновен шрифт текст на книгата. С това началото на главата не е станало по-красиво, а само по-особено, което поради повтарянето при всяка глава става отново обикновено, даже банално. Много по-красиво и по-интересно щеше да бъде, ако началата на главите бяха украсени с различни началки, нарисувани в старобългарски стил и допълнени със стилизирани елементи от старобългарския бит. В това отношение вторият том на поредицата „Бележити българи“ със своите червенословни заглавия и семпло изписани началки е много по-сполучливо постижение.

Разширената употреба и приложение на старобългарските букви като надписно писмо ще подпомогне и по-красивото им изписване. Днес те се пишат обикновено по един и същ начин, който се нарича старобългарски стил, а и при тях е възможно и наложително използуване на разни графични елементи, като се използуват стари ръкописни оригинали. При изработването на новите граждански шрифтове за днешната азбука у нас твърде много се подражава на латинските шрифтове, а се забравя, че нашата азбука е съставена не по латинското писмо, а по гръцкото капително. То е красиво писмо, което се разработва и сега, и нашите художници на буквата могат да се поучат от него.

При правилната употреба на църковнославянския шрифт ще намери своето точно място и червенословът, а заедно с него и украсената началка. Тя като първа буква и на титулната страница, и в началото на отделната глава от текста придава особена красота на книгата и, струва ми се, днес съвсем неоснователно се пренебрегва.

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ОБРАЗА НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ В НАШЕТО ИЗОБРАЗИТЕЛНО ИЗКУСТВО

ИРИНА А. ВАСИЛИЕВА

Създателите на славянската азбука братята Кирил и Методий и тяхното дело винаги са занимавали българските писатели и художници, образите им са пресъздавани непрестанно и с изключителна любов от нашите майстори живописци, графици и скулптори.

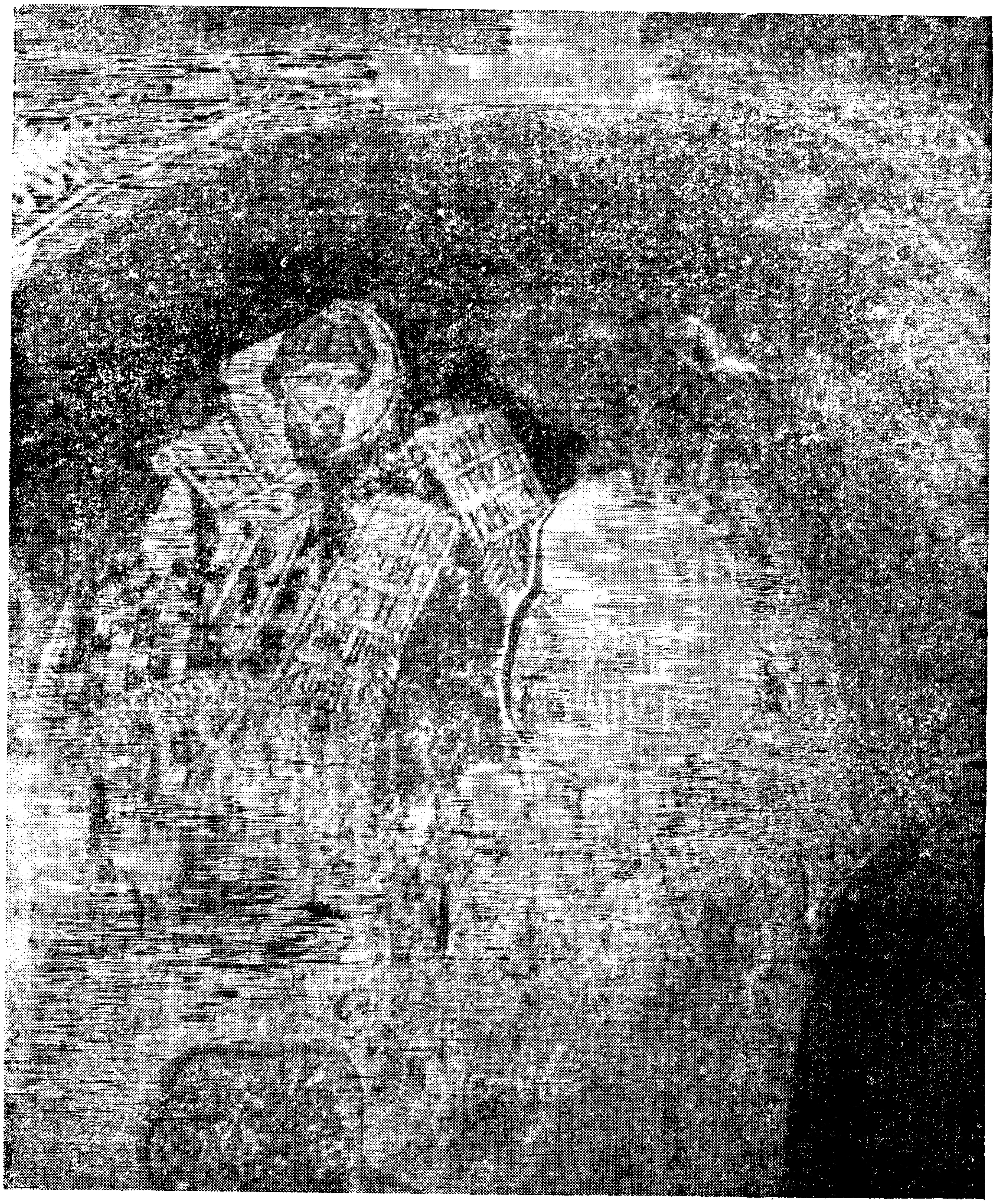
Всяко изображение на Константин-Кирил има своето значение в нашето изобразително изкуство и пресъздаването му от всеки отделен художник носи белезите както на личното отношение на живописеца към голямото дело на просветителя, така и на нарастващия през вековете всеобщ пиетет към писмеността и нейните създатели.

Един недостатъчно изследван досега образ на Кирил привлича вниманието със своята характерна иконография. Той се намира в манастира „Св. Богородица" и местността Калища, в близост с гр. Струга, на брега на Охридското езеро.[1] През лятото на 1968 г. имах възможност да посетя манастира и да направя фотоснимка на стенописа. Жилищните сгради на манастира и неговата църква са застроени в сегашния си вид през XIX в. Самата обител обаче е основана много по-рано. За това свидетелствува старата скална църква „Св. Атанасий", чийто втори пласт стенописи е от XVII в. Между тях е и изображението на Кирил Философ. До тази църква се изкачва по стръмна, изсечена вътре в скалата стълба. Размерите на църквицата са неголеми. Стенописните изображения са разположени в обичайния порядък.

Изображението на Кирил, което ни занимава, се намира на северната стена в ниша с височина 1,20 м и ширина при основата 1,30 м. Създателят на славянската писменост и книжнина е представен заедно с Климент Охридски, чиято популярност в тези краища е, както е известно, огромна.

---

[1] Във връзка с това изображение Б. Ст. Ангелов в статията си „Образите на Кирил и Методий до Освобождението", Изв. на Инст. за изобраз. изкуства, кн. I, 1956, стр. 347, пише: „В своята прочута и много ценна за нашата история книга „Очерк путешествия по Европейской Турции" (1844—1845) видният руски учен Виктор Ив. Григорович дава редица сведения за образи на Кирил и Методий, които той видял по разни манастири и църкви предимно из Македония. По стените на манастира „Пресвета Богородица", близо до Струга, е изобразен Кирил Философ (стр. 107 на второто издание на книгата от 1877 г.)"; вж. и В. Кънчов, Битолско, Преспа и Охридско, СбНУ, IV, София 1891, стр. 80.



Обр. 1. Кирил Философ и Климент Охридски, стенопис в манастира при Калища на Охридското езеро

Двете фигури са прави, леко приведени една към друга със свитъци със славянски текст в ръце (обр. 1). Стенописът е силно изтрит в долната си част и фигурата на Кирил се откроява само над пояса. В замяна на това тази част е запазена много добре. Кирил е представен в архиерейско облекло — покрит с кръстове сакос, на който личат широките, завършващи с раиран бордюр ръкави, и яката, обшита със скъпи камъни; омофорът е украсен, както винаги, с тъмни кръстове на светъл фон.

Зад гърба личи част от силно нагъната наметка — светла, на пояси от по-тъмни ивици. Майсторът живописец е вложил много усърдие и показал значително професионално умение при работата си над главата. Чертите на лицето са тънки, моделирани сигурно, челото широко, носът изтънен и скулите подчертани. Брадата е кестенява, средно дълга и заострена, а мустаците тънки, увиснали и доста дълги. Късо подрязаната и вълниста коса е също кестенява. Погледът на тъмните очи е ясен, съсредоточен. Живият поглед и сравнително светлият тон на косата, брадата и мустаците, както и тенът на лицето, характеризират Кирил като човек на средна възраст. Художникът ни го представя в разцвета на силите и творческата му дейност, като е подчертал съзнателно и аскетичния изглед на книжовника. Върху главата на Кирил е поставена шапчица, съставена от отделни триъгълни парчета и завършваща на върха с малко топче. Цветът ѝ — светлокафяв, към охра — навежда на мисълта, че тя е от кожа. Такава шапчица не се среща при други изображения на Кирил. Тя напомня по-скоро шапка на светско, а не на духовно лице.

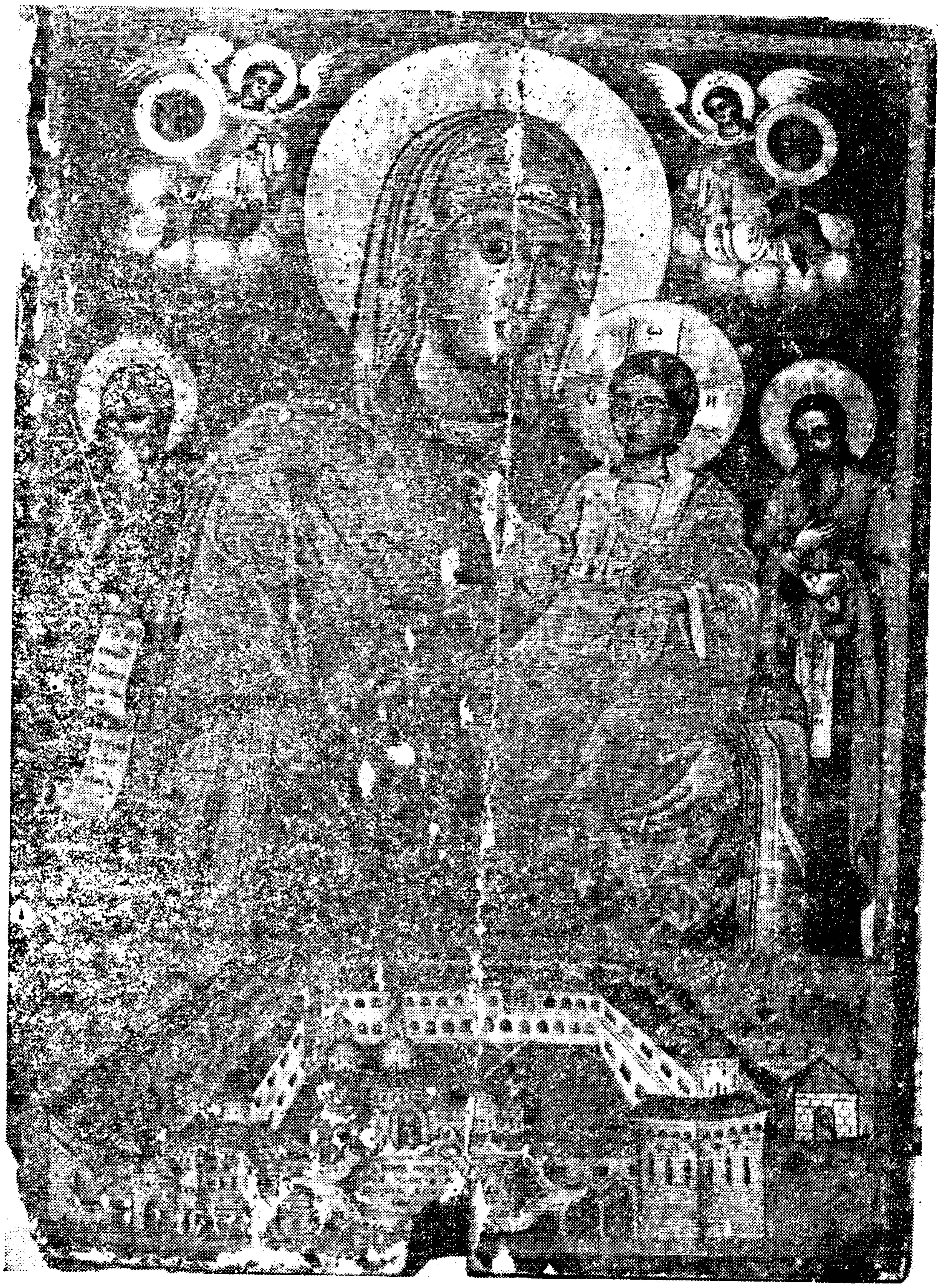
Изобразен с малка кръгла шапка на главата виждаме Кирил и в църквата на Долнобешовишкия манастир (XVI—XVII в.[1]) Така го виждаме и на миниатюрното изображение върху рамката на иконата на св. Никола Скоропомощник от манастира Дохиар в Света гора.[2] О. Бодянски, който пръв публикува тази икона, датирайки я от XII—XIII в., категорично определя изобразените там „Кириль и Методіе“ като славянските първоучители Кирил и Методий. Това той изтъква и в самото заглавие на своя труд.

Но в тези случаи шапката е карирана и представлява част от архиерейското облекло. Този иконографски тип на Константин-Кирил в архиерейско облекло, с карирана шапка на главата, е твърде сходен с начина, по който е представян един от александрийските архиереи — Кирил Философ Александрийски (умрял през 444 г.), съобразно със съответното описание в ерминиите. В посочените два случая — стенописното изображение в Долнобешовишкия манастир и изображението от иконата на св. Никола Скоропомощник — изобразеният е вероятно славянският просветител Кирил. Присъствието на другия съставител на азбуката — Методий, в църквата на Долнобешовишкия манастир, изобразен вдясно от Кирил, също със свитък в ръце, навява мисълта, че тук може да става дума за двамата братя Кирил и Методий, създатели на славянската азбука. Подобен е случаят и с изображението на Кирил върху иконата на св. Никола Скоропомощник. И тук в съседното поле на рамката виждаме Методий с книга в ръка. Още повече, че и в двата случая липсва, както е било прието, наименованието „Александрийски“. Кирил Философ Александрийски обикновено е бил изобразяван в съседство с други църковни дейци, които нямат пряка връзка с неговото житие или дейност.

---

[1] А. Василиев, Църкви и манастири из Западна България, Год. на Народния археол. музей, т. IV, София, 1949, стр. 83.

[2] О. Бодянский, Изображения славянских первоучителей и просветителей св. Кирилла и Мефодия на полях образа светителя Николая Скоропомощника, находящегося в Афонском Дохиарском монастыре, Чтения ОИДР, 1868, I, стр. 247—260; вж. Б. Ст. Ангелов, пос. съч., стр. 346.



Обр. 2. Икона на Богородица с изображения на Кирил Философ и Иван Рилски

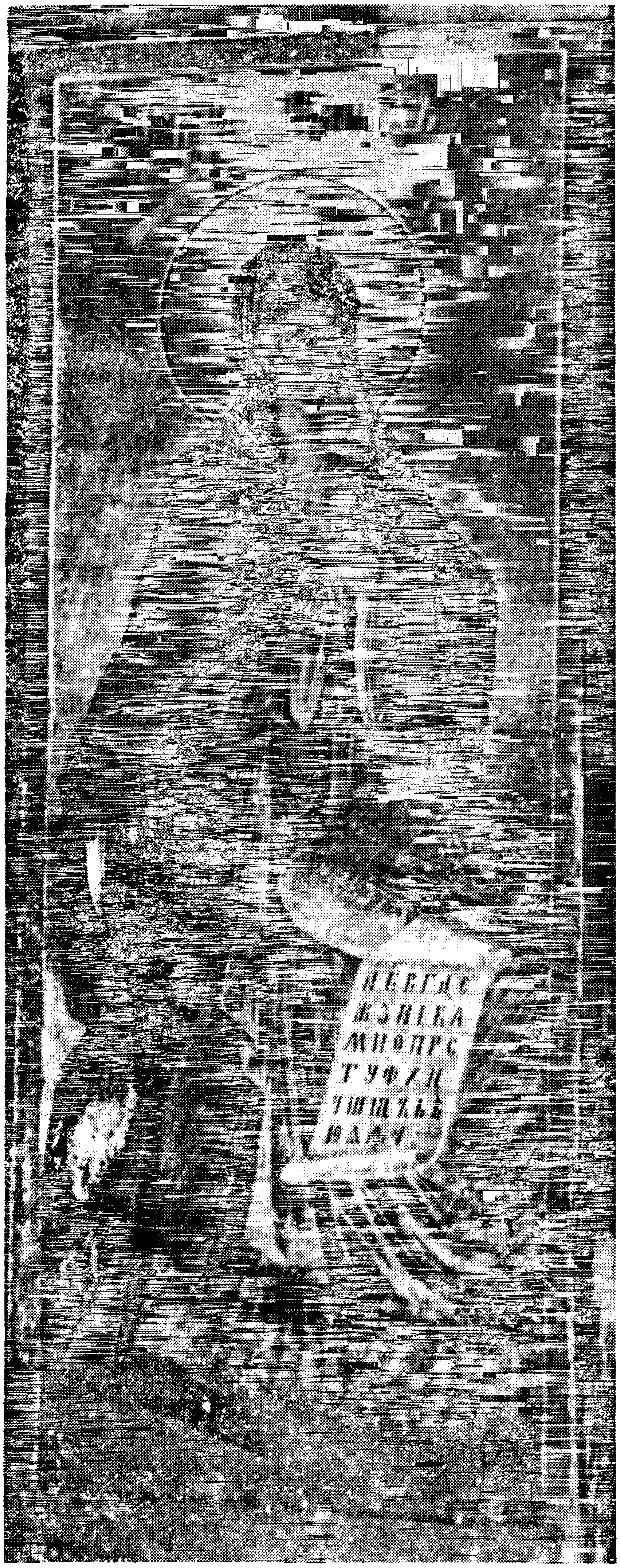
В скалната църква в Калища до Струга Кирил също е изобразен заедно с един от колосите на българската просвета — Климент Охридски,[1] който е най-близкият и доверен ученик и съратник на двамата братя.[2]

Въпросът за възможното смесване иконографията на Константин-Кирил Философ и патриарх Кирил Философ Александрийски и произти-

---

[1] В. Кънчов, пос. съч., стр. 80, отбелязва този образ на Климент Охридски.

[2] В. Киселков, Проуки и очерти по старобългарската литература, София, 1956, стр. 28.


АБВГДЕ
ЖЗИІКЛ
МНОПРС
ТУФХЦ
ЧШЩЪЬ

Обр. 3. Константин-Кирил, стенопис от Колушката църква в Кюстендил чащите от това недоразумения е занимавал и акад. Йорд. Иванов. Този въпрос той засяга в труда си „Старински църкви в Югозападна България“[1] във връзка с образа на С҃ть Кириль Философъ в църквата при с. Беренде. По този повод изтъкнатият познавач на нашето историческо минало отбелязва: „Ликът на Кирил Философ е добре запазен. Той наистина е придружен с надпис С҃ть Кириль Философъ, но не представлява словенският просветител, а е образ на св. Кирил Александрийски, който се изобразява, според канона, във и до олтара наред и с еднакви архиепископски одежди с други велики отци на църквата: Василия Велики, Атанасия, Григория, Иван Златоуст. Такъв е и случаят и в църквата при Беренде. Прибавката на прозвището „философ“ тука все говори за традицията в словенския юг за Кирила Философа, брат Методиев. Иначе неговият образ е твърде рядко запазен за иконографията.“

И ако вземем пред вид мисълта на В. И. Григорович, когато, говорейки за Кирил и Методий, той посочва и Кирил Философ от манастира „Пресвета Богородица“, становището на О. Бодянски за Кирил и Методий от иконата на св. Никола Скоропомощник и накрая изказването на Йорд. Иванов за „традицията в словенския юг за Кирила Философа, брат Методиев“ — може да се дойде до извода, че смесването на Кирил Александрийски в дадени случаи с Кирил-Константин Философ е било възможно и живописците невсякога са правили подчертана разлика, още повече, когато с Кирил-Константин неразделно е бил изобразяван и неговият брат Методий.

* * *

Дълги години е трябвало да протекат, докато дойде времето през Възраждането да видим как с пълни сили нашите тогавашни живописци рисуват с нестихваща любов образите на двамата славянски просветители. Още преди повсеместното народно чествуване на Кирил и Методий един от най-ранните образи на Кирил виждаме в една икона, запазена в Преображенския манастир, представяща „Богородица закрилница на Рилския манастир“ (57 на 78 см), от типа Одигитрия, рисувана от възрожденския живописец Гавраил Рилец през 1832 г. (обр. 2).[2] Зад Богородица като по-малки фигури са представени — отляво Иван Рилски, а отдясно св. Кирил. Над неговия нимб се чете надписът „С҃ти Киріилъ оучитель книгам славѧномъ, росиѧномъ и болгаромъ“. Той е сложил дясната си ръка на гърдите, а в лявата държи малък свитък хартия. Представен е човек в средна възраст, със съсредоточен израз, с тъмни коси и брада.

Под фигурата на Богородица е изобразен Рилският манастир, с изгледа на старата манастирска църква. Гавраил Рилец е успял да постигне необходимите за епохата художествени резултати.

От по-късно време, в края на века виждаме отделна стенописна фигура на Кирил Философ—Константин в кюстендилската църква в Колуша, рисуван от образописеца Иван Д. Доспевски през 1882 г. (обр. 3).

Както в миналото, така и за съвременната живопис композиционната задача обхваща в повечето случаи образите на двамата братя просветители, представяни като съратници, посветени на една идея, на едно дело.

---

[1] Йорд. Иванов, Старински църкви в югозападна България, ИзвБАД-во, кн. III, София, 1912—1913, стр. 55.

[2] А. Василиев, Български възрожденски майстори, София, 1965, стр. 543.

БЪЛГАРСКА КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКА БИБЛИОГРАФИЯ ЗА ПЕРИОДА 1963—1968 г.

ИВАН ДУЙЧЕВ, АНГЕЛИНА КИРМАГОВА И АННА ПАУНОВА

Настоящата библиография представлява естествено продължение на обнародваната през 1963 г. Българска кирило-методиевска библиография върху публикациите от периода 1944 до 1962 г.[1] Както може да се предполага, новият едва петгодишен обзор не предлага особено голям брой публикации, които трябва да бъдат упоменати тук. И все пак включените в настоящата библиография книги, статии и бележки не са малобройни. Причината за това трябва да се дири в обстоятелствата, че през последните пет години бяха чествувани не само в България, но и в другите славянски страни, както и в някои неславянски земи, две юбилейни годишнини. През 1963 г. бе отпразнувана 1100-годишнината от великоморавската мисия на Константин Философ-Кирил, брат му Методий и техните ученици. Преди две години (през есента на 1966 г.) бе чествувана 1050-годишнината от смъртта на най-близкия и най-заслужилия ученик на създателите на славянската азбука и на началната славянска писменост, бележития старобългарски писател епископ Климент Охридски. Чествуването на тези две юбилейни годишнини стана повод за обнародване на голям брой изследвания, свързани с живота и дейността на братята Кирил и Методий, на Климент Охридски и общо на непосредните Кирило-Методиеви ученици и следовници. Неотречимо е, че в голямата си част тези нови публикации представляват приноси за изясняване на важните проблеми от старославянската и старобългарската книжнина и заслужават да бъдат отбелязани. По същия повод бяха обнародвани значителен брой общодостъпни статии по списания и вестници. Тези писания, въпреки че нямат особена научна стойност, не бива да бъдат пренебрегвани. Те съставят красноречиво свидетелство и изява за дълбоката, трайна почит, която нашият народ — учени и писатели — питае неизменно към създателите на славянската писменост.

Българската кирило-методиевска библиография за периода 1963—1968 г. е изработена по онези основни насоки, които бяха следвани при съставянето на библиографския обзор за 1944—1962 г. Тук са включени всички публикации на български автори, обнародвани на български или чужд език у нас или в чужбина. Добавени са освен това съчиненията на чужди автори, публикувани у нас. Освен публикациите, които са посветени, тясно взето, на въпроси около живота и дейността на Константин Философ-Кирил, архиепископ Методий и техните непосредни ученици, дадени са библиографски посочвания на приносите в областта на старобългарската литературна история и езикознание. Добавени са най-сетне библиографски вести за някои художествени творби, които по сюжет се отнасят към Кирило-Методиевата епоха или към старобългарския период от развоя на книжнината.

---

[1] Дуйчев Ив., А. Кирмагова и А. Паунова, Българска кирилометодиевска библиография за периода 1944—1962 г. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 515—543.

I. БИБЛИОГРАФИИ, ИЗДАНИЯ, ПРЕВОДИ И ИЗСЛЕДВАНИЯ НА ИСТОРИЧЕСКИ ИЗВОРИ

Чествуването на 1100-годишнината от великоморавската мисия на Константин Философ-Кирил и Методий (863 г.) стана повод за съставяне на един аналитичен обзор на публикациите по кирило-методиевски въпроси, обнародвани у нас през времето от 1944 до 1962 г. Библиографските материали, отнасящи се към този период, бяха преиздадени в отделна брошура, съставена от А. Паунова и А. Кирмагова и излязла под редакцията на Ив. Дуйчев.[2] Ив. Дуйчев направи преглед върху изследванията, посветени на живота и дейността на Климент Охридски.[3] Кл. Иванова обнародва библиография на писаното върху Климент Охридски през периода от 1878 до 1944 г.,[4] а Л. Грашева продължи този библиографски преглед за периода от 1945 до средата на 1966 г.[5] Полезни посочвания могат да се намерят в библиографските обзори, съставени от М. Кърпачева[6] и Ф. Ангелиева.[7] Тук трябва да бъдат упоменати няколкото издадени през 1963 и 1966 г. сборници с научни изследвания по кирило-методиевски проблеми,[8] по въпросите, свързани с биографията и дейността на Климент Охридски,[9] както и материалите от тържествените юбилейни чествувания през 1963[10] и през 1966 г.[11]

---

[2] Паунова, А. и А. Кирмагова. Кирил и Методий. Библиография на българската литература. 1944—1963. С., 1963, 46 с.

[3] Дуйчев, Ив. Климент Охридски в научното дирене. Постижения и задачи. — В: Климент Охридски. Материали за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му. С., 1968, с. 21—31.

[4] Иванова, Кл. Климент Охридски. Библиография. 1878—1944. С., 1966. 59 с. (БАН. Центр. б-ка).

[5] Грашева, Л. Литература върху Климент Охридски. (1945 — юни 1966). — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 439—446.

[6] Кърпачева, М. Материали по езикознание, посветени на V Международен конгрес на славистите (София, 17—23. IX. 1963 г.). — Бълг. език, 1963, кн. 6, с. 566—606,

[7] Ангелиева, Ф. Библиография на обнародваните в списание Език и литература статии за 20 години. г. I—XX. 1946—1965. — Език и литература, 1965, кн. 6, с. 48—78.

[8] Прослава на Кирил и Методий. (Сборник жития, статии, спомени и худож. произведения). (По случай 1100 годишнината на славян. писменост. Под ред. на П. Динеков). С., Бълг. писател, 1963. 171 с.; Славянска филология. С., БАН, 1963—1968. Т. I. Отговори на въпросите за научната анкета по езикознание. (Ред. к-т: Ив. Леков и Ст. Стойков). 398 с.; т. II. Отговори на въпросите за научната анкета по литературознание, литературно-лингвистични проблеми, народно поетическо творчество, общославистични историко-филологически проблеми. (Ред. к-т Е. Георгиев, П. Динеков). 364 с.; т. III. Доклади, съобщения и статии по езикознание. (Ред. к-т.: Вл. Георгиев, Ив. Леков, К. Мирчев). 348 с.; т. IV. Доклади, съобщения и статии по литературознание. (Ред. к-т: В. Велчев, Е. Георгиев, П. Зарев). 428 с.; т. V. Народно поетическо твор-

Пространните жития на Кирил и Методий бяха предмет на особено внимание от страна на изследвачите. Бе преиздаден новобългарският превод на пространното Кирилово житие[12] и на пространното Методиево житие.[13] Преиздаден бе онзи откъс от пространното Кирилово житие, в който се разказва за спора за „триезичието“, воден с католишкото духовенство във Венеция.[14] Въпросите, свързани с авторството на двете пространни жития и времето на тяхното написване, бяха подложени на ново разглеждане.[15] Отделно бе проучен въпросът за пространното Кирилово житие като исторически извор[16] и с оглед на неговите особености

чество. Общославистични историко-филологически проблеми. Доклади, съобщения, статии. (Ред. к-т: Ал. Бурмов, П. Динеков, Цв. Романска, Хр. А. Христов). 324 с.; т. VII. Езикознание. (Резюмета на докладите и изказвания. Ред. к-т: В. Георгиев, Ив. Леков, С. Стойков). 408 с.; т. VIII. Литературознание. (Резюмета на докладите и изказвания. Ред. к-т: В. Велчев, Е. Георгиев, П. Зарев, К. Куев, С. Русакиев, Г. Цанев). 288 с.; т. IX. Литературно-лингвистични проблеми. Народно творчество. Историко-филологически проблеми. (Резюмета на докладите и изказвания. Ред. к-т: Л. Андрейчин, Цв. Романска, Хр. Христов, Н. Тодоров и Вл. Топалов). 210 с.; Славистичен сборник. По случай V Международен конгрес на славистите в София). Отг. ред.: Л. Андрейчин и Ст. Стойков) С., БАН, 1963. 326 с.; Славистични студии. Сборник по случай V Международен славистичен конгрес в София. (Ред. к-т: Ив. Леков, С. Русакиев, Цв. Романска, К. Попов). С., Наука и изкуство, 1963. 531 с.; Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963. Сборник в чест на Кирил и Методий. (Ред. колегия: Д. Ангелов, Е. Георгиев, П. Динеков, К. Куев, Ив. Леков, К. Мирчев. (С., БАН, 1963. 545 с. с ил., репрод., факс. и ноти.; (Рец.: — Лит. фронт, бр. 43, 24 окт. 1963; П. Илчев. Делото на Кирил и Методий през погледа на нашите съвременни изследователи. — Бълг. език, 1964, кн. 4—5, с. 446—457); (Хиляда и сто) 1100 години писменост и образование в България (Алб). (Отг. ред. П. Динеков). С., Бълг. художиик, 1963. 78 с., 86 л. ил.

[9] Климент Охридски. (916—1966). Сборник от статии по случай 1050 г. от смъртта му. (Ред. колегия: Б. Ст. Ангелов и др.) С., БАН, 1966. 448 с. вж. № 114.

[10] Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. Доклади и материали. С., БАН, 1965. 190 с.; Кирмагова, А. Библиография на книги, студии, статии и художествени произведения, издадени в България по случай чествуването на 1100-годишнината от създаването на славянската писменост. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. Доклади и материали. С., 1965, с. 181—189.

[11] Климент Охридски. Материали за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му. С., БАН, 1968. 116 с. Вж. и № 117.

[12] Пространно житие на Кирил. Живот на нашия блажен учител Константин Философ, първия наставник на славянския народ. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 17—46; Бурмов, А. К. и П. Хр. Петров. Христоматия по история на България. (Помагало за студентите по история във висшите учебни заведения). С., Наука и изкуство, 1964. Т. I. 432 с. (Извори за Кирил и Методий на с. 124—166); Динеков, П., К. Куев и Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. Помагало за студентите по бълг. и славянска филология във Филологическия факултет. С., Наука и изкуство, 1961. 472 с. (Рец.: Б. Ст. Ангелов. — Истор. преглед, 1963, кн. 6, с. 101—104); 2. изд. С., Наука и изкуство, 1967. 472 с. (Книжнина, свързана с Кирил и Методий, делото им и техните последователи на с. 5—109).

[13] Пространно житие на Методий. Живот на нашия блажен отец и учител Методий, епископ Моравский. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 47—57.

[14] Диспут във Венеция. — Студентска трибуна, бр. 35, 23 май 1965. (Откъс от Пространното житие на Кирил).

[15] Дуйчев, Ив. Към тълкуването на пространните жития на Кирила и Методия. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 93—117; Мечев, К. Към въпроса за авторството на Пространните жития на Кирил и Методий. — Известия на Института за литература, кн. 16, 1965, с. 105—124; Мечев, К. За пространните жития на братята Кирил и Методий. — Родна реч, 1965, кн. 6, с. 27—30.

[16] Куев, К. М. Към въпроса за Кириловото пространно житие като исторически паметник. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 119—125.

като литературно произведение.[17] Преиздадени бяха преводите на краткото Кирилово житие,[18] на проложното Кирилово житие[19] и на проложното Методиево житие.[20] Разгледан бе изобщо въпросът за наличните исторически извори за биографията на основоположниците на славянската писменост.[21] Обнародвано бе специално изследване върху византийските свидетелства за живота и дейността на Кирил и Методий.[22] Доста многобройни са обнародваните приноси, свързани с биографията и книжовната дейност на Климент Охридски. Александър Милев преиздаде текста на гръцките Климентови жития на Теофилакт Охридски и Димитър Хоматиан заедно с български превод, уводни и обяснителни бележки.[23] Иван Снегаров обнародва във фотокопие Московския или Охридския препис на Теофилактовото житие за Климент Охридски.[24] Обнародвани бяха в български превод избрани извадки от пространното Климентово житие.[25] Ив. Божилов разгледа писмата на Теофилакт Охридски като исторически извор.[26] Въпросът за двете гръцки жития на Климент бе преразгледан от Ал. Милев.[27] Въз основа на неизползуван светогорски препис Ив. Дуйчев издаде гръцкия текст на Хоматиановото Климентово житие, заедно със средновековния български превод.[28] Яви се общодостъпна статия върху това житие,[29] а заедно с това бяха обнародвани в превод и извадки от него.[30] Обнародвани бяха няколко изследвания върху похвалното Климентово слово на Кирил и Методий,[31] а текстът на това слово бе преиздаден неколкократно на новобългарски.[32] Лиляна Грашева анализира Похвалните Климентови слова с оглед на прокараните в тях изобразителни похвати.[33] К. Мирчев[34] и К. Куев[35] дават вести за два необнародвани преписа на Климентовото слово за архангелите Гавриил и Михаил. Б. Ангелов[36] издаде нови преписи на службата на Кирил Философ и на прославата на Кирил и Методий, както и някои други книжовни паметници, свързани с тях. Яви се статия за неизвестен препис на Солунската легенда.[37] Обнародвани бяха в новобългарски превод най-старото[38] и второто Наумово житие.[39] Разгледан бе въпросът за авторството на Азбучната молитва,[40] чийто текст бе преиздаден в новобългарски превод.[41] Публикуван в новобългарски превод бе и откъс от Прогласа на Евангелието.[42] К. Куев обнародва няколко изследвания върху „Сказанието за буквите“ на Черноризец Храбър[43] и едно специално из-

---

[17] Петканова-Тотева, Д. Литературни особености на пространното житие на Константин-Кирил. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 127—153.

[18] Кратко житие на Кирил. Житие и подвизи на преподобния наш отец Кирил Философ. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 78—81.

[19] Проложно житие на Кирил. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 82—83.

[20] Проложно житие на Методий. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 84—85.

[21] Дуйчев, Ив. Исторически извори за живота и дейността на Кирил и Методий. — Вечерни новини, бр. 3644, 23 май 1963.

[22] Dujčev, Ivan. Le testimonianze bizantine sui ss. Cirillo e Metodio. — Miscellanea francescana, t. 63, 1963, I, c. 3—14.

[23] Милев, Ал. Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст, превод и обяснителни бележки. С., БАН, 1966. 190 с.; (Рец.: Г. К. Изворите. — Отеч. фронт, бр. 6964, 1 февр. 1967.)

[24] Снегаров, Ив. Фотокопие от Охридския (Московския) препис на Пространното житие на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 173—219.

[25] Теофилакт Охридски. Из Пространното житие на Климент Охридски. — В: Христоматия по история на България. С., 1964, с. 148—154; Архиепископ Теофилакт. Из житието на Климент Охридски. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 58—77.

[26] Божилов, Иван А. Писмата на Теофилакт Охридски като исторически извор (XI—XII в.) — Известия на Държ. архиви, кн. 14. 1968, с. 60—100.

[27] Милев, Ал. Двете гръцки жития на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 143—160.

[28] Дуйчев, Ив. Краткото Климентово житие от Димитрий Хоматиан. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 161—171.

[29] Милев, Ал. Краткото житие (на Климент Охридски от Димитрий Хоматиан, наречено още „Охридска легенда“). — Лит. фронт, бр. 50, 8 дек. 1966.

[30] Димитър Хоматиан. Из краткото житие на Климент. — В: Бурмов, Ал. и П. Хр. Петров. Христоматия по история на България. С., 1964, с. 154—156.

[31] Мечев, К. Климент Охридски и общото похвално слово за Кирил и Методий. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 279—290; Мечев, К. Патриотичен химн. Бележки за похвалното слово за Кон-

---

стантин Кирил (от Климент Охридски). — Учит. дело, бр. 94, 6 дек. 1966; Мечев, К. Литературно-идейная традиция в трех произведениях древнеболгарской и сербской литератур. — Etudes balkaniques, кн. 4, 1966, с. 141—152. (Бележки за Климентовото „Похвално слово за Кирил“).

[32] Климент Охридски. Похвално слово за Кирил. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 86—89; Климент Охридски. Похвално слово за Кирил. — В: От век на век. Героична летопис. Литературна антология в три тома. т. I. С., 1964, с. 88; Климент Охридски. Похвала на св. Кирила. — Студентска трибуна, бр. 35, 23 май 1965.

[33] Грашева, Л. Някои изобразителни принципи в похвалните слова на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 267—278.

[34] Мирчев, К. Неизвестен препис на Климентовото слово за архангелите Михаил и Гавриил от 1359 г. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 421—439.

[35] Куев, К. М. Един необнародван препис на Климентовото слово за Михаил и Гавриил. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 221—242.

[36] Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. С., БАН, 1967. кн. II. 280 с. (Съдържа: Служба на Кирил Философ; Прослава на Кирил и Методий; Някои житийни текстове за Кирил и Методий; Канон на Кирил Философ; Солунска легенда; Канон на Вячеслав; „лѣтописьць въкраťцѣ“ в Симеоновия сборник от 1073 год. от с. 3—88; Презвитер Йоан, с. 106—138); Кодов, Хр. Един непознат препис от службата на Кирил Философ. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 295—304.

[37] Кожухаров, Ст. Неизвестен препис на Солунската легенда (открит в ръкописната сбирка на Църковния истор.-археол. музей). — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 491—494.

[38] Най-старото житие на Наум. Помен за нашия преподобен отец Наум. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 90—91.

[39] Второ българско житие на Наум. Помен на нашия преподобен отец Наум, велики чудотворец, който (се подвизава) в Дяволското Ливание, близо до град Охрид. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 92—94.

[40] Куев, К. Към въпроса за авторството на Азбучната молитва. — В: Славистични студии. Сборник по случай V Международен конгрес в София. С., 1963, с. 325—336.

[41] Константин Преславски. Азбучна молитва. Прев. Ем. п. Димитров. — Студентска трибуна, бр. 35, 23 май 1965; Черноризец Храбър. За азбуката. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 95—97.

[42] Проглас към Евангелието. (Откъс). — Септември, 1963, кн. 5, на корицата.

[43] Куев, К. К истории издания П. Й. Шафариком сказания Черноризца Храбра „О письменах“. — Труды Отдела древнерусской литературы, т. XIX, 1963, с. 448—451; Куев, К. Нови преписи от Храбровото съчинение („За буквите“). — Език и литература, 1964, кн. 6, с. 57—61; Куев, Куйо. Zur Frage der Beurteilung der Worte „сѫтъ бо єщє живи, ижє сѫтъ видѣли ихъ“ in der Schrif „О писмєньхъ“ des Mönches Chrabar. — Zeitschrift für Slavistik, B. XI, H. 2, 1966; Черноризец Храбър. За буквите. — Студентска трибуна, бр. 35, 23 май 1965; срв. и: Мечев, К. За

следване заедно с всички запазени преписи от този книжовен паметник.[44] В новобългарски превод бяха дадени извадки от словото за шестия ден в Шестоднева на Йоан Екзарх.[45] Яви се съобщение за запазен у нас южнославянски превод от „Небеса“ на същия автор,[45a] заедно с откъс от това съчинение в превод. Трябва да се споменат няколко бележки, посветени на въпроси относно началото на славянските литератури, изданията на старославянски паметници и задачите за проучване на старославянското книжовно наследство.[46] Отделни книжовни паметници, свързани с живота и делото на основоположниците на славянската писменост, са включени между гръцките[47] и латинските извори на българската история.[48]

II. ЖИВОТ И ДЕЛО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Животът и дейността на Константин Философ-Кирил, брат му Методий и техните непосредни ученици трябва да бъдат разглеждани в рамките на средновековната българска култура и частно — на старата българска литература. На първо място тук трябва да бъдат упоменати някои отделни приноси върху българската история през IX в. Така Д. Ангелов се заема с изясняване на събитията, свързани с нашето покръстване,[49] като предпоставка за развоя на книжнината. Същият учен

идейно-историческото съдържание на „Сказание за буквите“ на Черноризец Храбър. — Родна реч, 1964, кн. 10, с. 25—27.

[44] Куев, К. Черноризец Храбър. (Лит.-истор. изследване). С., БАН, 1967. 454 с. с факс. Вж. и № 120.

[45] Йоан Екзарх. Словото за шестия ден. — Студентска трибуна, бр. 35, 23 май 1965.

[45a] Ангелов, Б. Ст. Пълен южнославянски превод на съчинението „Небеса“ (от Йоан Дамаскин, направен от Висарион Дебърски). — Лит. мисъл, 1967, кн. 2, с. 132—135. Йоан Екзарх. Небеса. — Студентска трибуна, бр. 35, 23 май 1965.

[46] Какви писмени паметници могат да се смятат за начало на съответните славянски литератури? — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 62—66. (Съдържа отговорите на Е. Георгиев, П. Динеков, J. Hrabàk.); Какъв трябва да бъде кръгът от паметници (с техните хронологически и локални граници), който следва да се привлича за възстановяване на езика от кирилометодиевския период? — В: Славянска филология. Т. I. С., 1963, с. 7—12. (Съдържа отговорите на Д. П. Богдан, Л. П. Жуковска, Я. Курц, А. С. Лвов, Р. М. Цейтлин.); Какви видове издания на старите славянски паметници трябва да се правят? — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 99—103. (Съдържа отговори на Д. П. Богдан, М. Корецкý, А. П. Могилянский, А. Е. Супрун.); Какви са задачите за по-нататъшното проучване на книжовното наследство на славянския просветител Методий? — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 72—75. (Съдържа отговори на Е. Георгиев и J. Vašica).; Могат ли да се смятат за славянски т. нар. „руски писмена“, поменати в пространното житие на Константин-Кирил? — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 68—69. (Съдържа отговори на Е. Георгиев, Д. С. Лихачев, F. V. Mareš); A. Mràz. Zástoj cyrilometodejskej idey u bernolákovcov. — В: Славянска филология. Т. VI. С., 1965, с. 73—78.

[47] Гръцки извори за българската история. Т. V—VII. С., БАН, 1964—1968. 356, 370, 300 с.

[48] Латински извори за българската история. Т. III. С., БАН, 1965, 408 с.

[49] Ангелов, Димитър. По някои въпроси около покръстването на българите. — Истор. преглед, 1965, кн. 6, с. 38—57. Гюзелев, Васил. Покръстването на българите. — Нар. младеж, бр. 113, 15 май 1965; Петров, Петър Хр. За годината на налагане на християнството в България. — Известия на Инст. за история, т. XIV—XV, 1964, с. 569—590; Петров, Петър Хр. Покръстване на българите. — Истор. преглед, 1965, кн. 3, с. 33—60; Петров, Петър Хр. 1100 години от покръстването на българите. — Отеч. фронт, бр. 6435, 15 май 1965; Снегаров, Иван. В коя година се покръстил българският княз Борис. — Истор. преглед, 1966, кн. 5, с. 92—99.

поставя делото на славянските първоучители в обсега на византийската политика и култура.[50] Въпроси из областта на Кирило-Методиевата дейност бяха разгледани в светлината на историческите връзки между българи, чехи и словаци.[51] На княз Борис I (857—889) и неговите заслуги за утвърждение и разпространение на славянската писменост бе посветена кратка общодостъпна статия.[52] Поставен на обсъждане бе и въпросът за историческите предпоставки на Кирило-Методиевото дело.[53] В различна светлина опита да постави този въпрос австрийският учен Фр. Загиба, който търси тук отражения на западни влияния.[54] Акад. Ив. Снегаров направи опит да очертае развоя на обществената мисъл през Първото българско царство изобщо и, на първо място, в писанията на първите наши книжовници.[55] Изтъкната бе ролята на българската държава за развоя на славянската писменост[56] и специално значението на Преслав като културно и книжовно средище.[57] Издаден бе сборник статии, посветени на проблеми из областта на старата българска култура.[58]

В редица научни и популярни публикации — брошури и статии — по списания и вестници бе дадена обща преценка за делото на славянските първоучители и бяха публикувани отделни вести за техния живот и тяхната дейност. Известният съветски славист Н. К. Гудзий посочи приноса и на руските, и на украинските учени в изучаването на кирило-методиевската проблематика.[59] Е. Георгиев засегна въпроса за началото на славянската писменост,[60] проявите на Константин-Кирил като пръв поет[61] и славянски философ,[62] както и ролята на двамата братя изобщо в развоя на средновековната европейска култура.[63] Дадени бяха някои обяснения за манастира Полихрон, където е бил известно време игумен Кириловият брат Методий.[64] Проф. Кирил Мирчев изтъкна заслугите на Константин-Кирил за създаването на славянската азбука.[65] Очертани бяха заслугите на Кирил и Методий към славянството изобщо и към България,[66] както и за изграждането на средновековната славянска култура.[67] Обнародвани бяха освен това и някои научно-популярни брошури и статии върху живота и дейността на двамата първоучители.[68] Поставен бе на разглеждане важният въпрос дали Кирил и Методий изобщо са рабо-

---

[50] Ангелов, Димитър. Кирил и Методий и византийската култура и политика. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 51—70; Гюзелев, Васил. Славяните, българската държава и Византия до средата на IX век. — Поглед, бр. 41, 9 окт. 1967.

[51] Дуйчев, Иван. Връзки между чехи, словаци и българи през Средновековието. — В: Чехословакия и България през вековете. С., 1963, с. 7—41.

[52] Константинов, Евгени. Борис първи. — Наша родина, 1963, кн. 5, с. 6—7. Същото и в „Огни Болгарии“, 1963, кн. 6, с. 6—7.

[53] Петров, Петър. Епоха на културен възход и политическа мощ (IX—X в.). — Славяни, 1963, кн. 4, с. 30—31; Петров, Петър Хр. Историческите основи на кирилометодиевото дело. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 71—92, и в: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 161—167.

[54] Zagibà, Fr. Die abendländisch-lateinischen Grundlagen der slavischen literarischen Bildung vor und während der Kyrillomethodianischen Zeit. — В: Славянска филология. Т. VIII. С., 1963, с. 61—62 и в: — Wiener slavisches Jahrbuch, 1963, с. 86—108.

[55] Снегаров, Иван. Обществената мисъл в първата българска държава. (680—1018). — В: Славянска филология. Т. V. С., 1963, с. 137—166.

[56] Станчев, Станчо. България и славянската писменост в IX в. — Археология, 1963, кн. 2, с. 3—6.

[57] Миятев, Кръстю. Велики Преслав. Един блестящ център на българската и средновековната култура. — Славяни, 1963, кн. 5, с. 8—9; Миятев, Кръстю. Столица на славянската култура и писменост. — Отеч. фронт, бр. 5825, 23 май 1963.

[58] Болгарская средновековная культура. (Сборник). С., Изд. лит. на иностр. языках, 1964. 143 с. с репрод.; същото изд. и на фр. и англ. ез.

[59] Гудзий, Н. К. Вклад русских и украинских ученых в изучение Кирилло-Мефодиевского вопроса. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 119—131; Леков, Иван. Делото на Кирил и Методий в славистиката. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 77—87.

[60] Георгиев, Емил. За началото на българската и славянската писменост. — Език и литература, 1966, кн. 1, с. 57—67; Георгиев, Емил. Истини и заблуди за Кирил и Методий и за началото на славянската писменост. — Лит. фронт, бр. 20, 16 май 1963; Georgiev, Emil. Die Anfänge des literarischen Lebens und die ersten Literaturschulen bei den Slaven. — В: Aus der Geisteswelt der Slaven. München, 1967; Dine-

---

kov, Peter. Foundation of the Slav script. — Bulgaria today, 1963, N 5, c. 6—7; Динеков, Петър. Въпросът за началото на българската литература. — В: Литературни въпроси. С., 1963, с. 9—25; Куев, Куйо М. Кога се навършват 1100 години от появата на славянската писменост. — Бълг. език и литература, 1963, кн. 2, с. 3—8; Към кое време трябва да се отнесе началото на старобългарската литература. — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 61—62. (Съдържа отговора на Е. Георгиев); Снегаров, Иван. Поява на славянската писменост в България. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 135—139.

[61] Георгиев, Емил. Возникновение староболгарской (старославянской) стихотворной традиции. — В: To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday. Leiden, 1967; Георгиев, Емил. Първият славянски поет и неговите стихотворения. — Език и литература, 1963, кн. 5, с. 7—22.

[62] Георгиев, Емил. Константин-Кирил. Първият български и славянски философ. — Учит. дело, бр. 41, 23 май 1967.

[63] Георгиев, Емил. Кирил и Методий в борбите за развитието на средновековна Европа. — Народна просвета, 1963, кн. 11, с. 3—11; Георгиев, Емил. Хилядогодишната българска книга. — Читалище, 1967, кн. 5, с. 5—7; Дуйчев, Иван. Старата българска книжнина — наше културно наследие. — Лит. фронт, бр. 8, 16 февр. 1967.

[64] Дуйчев, Ив. Манастирът Полихрон. Истор. справка. — Отеч. фронт, бр. 5825, 23 май 1963; Фол, Александър. Деветият век и осемте години в Полихрон. — Поглед, бр. 21, 23 май 1966.

[65] Мирчев, Кирил. Константин-Кирил — създател на първата българска азбука. — Учит. дело, бр. 41, 24 май 1963; Кодов, Христо. Фрагмент от старобългарски ръкопис с глаголическа приписка. — В: Климент Охридски. Сборник статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 121—131.

[66] Георгиев, Владимир. Хиляда и сто години българска и славянска писменост и писмена култура. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 5—16; Георгиев, Емил. Кирилл и Мефодий в борьбе и развитии средновековой Европы. — В: Славянска филология. Т. VI. С., 1965, с. 65—68; Георгиев, Емил. Кирил и Методий в общоевропейската култура. — Труд, бр. 119, 20 май 1966; Кристанов, Цветан. Заслугите на славянските просветители Кирил и Методий към славянството и специално към България. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 169—174.

[67] Георгиев, Емил. Кирил и Методий в развитието на българската култура. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 19—47; Kurz, Josef. Význam činnosti slovanských apoštolů Cyrila a Metoděje v dějinách slovanské kultury. — В: Славянска филология. Т. VI. С., 1965, с. 69—72.

[68] Ангелов, Димитър. Делото на Кирил и Методий в нашата история и съвремие. — Нар. култура, бр. 21, 23 май 1964; Богданов, Иван. Старобългарски книжовни богатства. — Славяни, 1964, кн. 5, с. 32—33; Богданов, Иван. Безсмъртни предтечи Кирил и Методий. Хиляда и сто години от разпространението на славянската писменост. С., Нар. просвета, 1963. 80 с.; Василев, Орлин. [illegible] гя соколи. — Лит. фронт, бр. 22, 24 май 1967; Волков, Г. В далечна Чувашия. — Учит. дело, бр. 41, 24 май 1963; Георгиев, Емил. Култура на мира. — Нар. култура, бр. 21, 22 май 1965; Йончев, Любомир. Епохата и делото на Кирил и Методий. — Труд, бр. 110 11 май 1963; Талев, Димитър. Константин Философ. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 128—132; Топенчаров, Владимир. Бунтът на Кирил и Методий. — Септември, 1963, кн. 5, с. 66—69; Цанкова, Геновева. Когато се утвърждаваше българската държава. — Раб. дело, бр. 116, 25 апр. 1968.

тили сред южните славяни.[69] Засегнат бе въпросът за периода преди великоморавската мисия,[70] за мисията при сарацините[71] и за гроба на Кирил.[72] Някои автори посочиха двамата солунски братя като основоположници на славянското учебно дело,[73] приносът им в развоя на българската музика,[74] най-сетне общите сетнини на тяхната дейност.[75] Интересни сведения бяха обнародвани относно образите на Кирил и Методий в нашето и чуждото изобразително изкуство.[76] Ив. Дуйчев публикува редица статии по разни проблеми, свързани с Кирило-Методиевото дело.[77] Мнозина учени се спряха на въпросите, свързани с отражението на Кирило-Методиевата дейност в разните славянски страни и първо у българите,[78] общо сред славянството,[79] сред руските,[80] сред чехи и словаци[81] и в по-късната славянска книжнина.[82]

---

[69] Работили ли са Кирил и Методий сред южните славяни. — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 66—67. (Съдържа отговора на Е. Георгиев).

[70] Lehr-Spławinski, T. Przed misija morawska. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 49—54; Станислав, Ян. Имало ли е в Словакия старобългарска култура през IX век? — Език и литература, 1964, кн. 6, с. 37—46.

[71] Иванов, Йордан. Сарацинска (арабска) мисия на Кирил Философ. — Известия на Инст. за литература, кн. 16, 1965, с. 91—104.

[72] Дуйчев, Иван. Къде е гробът на Кирил. — Зем. знаме, бр. 121, 23 май 1966.

[73] Стаменов, Иван. Кирил и Методий — основоположници на славянското учебно дело и педагогическа мисъл. — Народна просвета, 1963, кн. 5, с. 75—84; Чакъров, Найден. Възгледите на първоучителите за образованието и възпитанието. — Учит. дело, бр. 41, 24 май 1963.

[74] Петров, Стоян. Делото на Кирил и Методий в българската музика. — Бълг. музика, 1963, кн. 6, с. 15—18; Петров, Ст. Делото на братята Кирил и Методий в българската музика. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 489—514.

[75] Ангелов, Димитър. Историческите последици от делото на славянските просветители. — Зем. знаме, бр. 122, 24 май 1967; Ангелов, Боню Ст. Из кирилометодиевската проблематика. — Археология, 1963, кн. 3, с. 42—47; Ангелов, Боньо Ст. Някои проблеми на Кирилометодиевото дело. — Истор. преглед, 1963, кн. 4, с. 32—50.

[76] Балевски, Ил. Солунските братя в живописта и скулптурата. — Учит. дело, бр. 41, 24 май 1963; Василиев, Асен. Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 393—488; Василиева, Ирина А. Техните образи през вековете. — Нар. култура, бр. 21, 24 май 1963; Гечев, М. Изображение на Кирил и Методий от XIX век. — Вечерни новини, бр. 3640, 18 май 1963.

[77] Dujčev, I. Il problema delle lingue nazionali nel medioevo e gli Slavi. — Ricerche slavistiche, VIII, 1960, с. 39—60. Също и в: Medioevo bizantino-slavo, II, с. 43—68; Zur literarischen Tätigkeit Konstantins des Philosophen. — Byzantinische Zeitschrift, XLIV, 1951, с. 105—110, Също и в: Medioevo, II, с. 69—76; Note sulla Vita Constantini-Cyrilli. Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven. 863—1963. Köln-Graz, 1964, с. 72—84. Също и в: Medioevo, II, с. 77—90; Costantino Filosofo nella storia della letteratura bizantina. — Studi in onore di E. Lo Gatto e G. Maver. Roma, 1962, с. 205—222. Също и в: Medioevo, II, с. 91—111; Un episodio dell'attività di Costantino Filosofo in Moravia. — Ricerche slavistiche, III, 1954, с. 90—96. Също и в: Medioevo, II, с. 113—121; L'activité de Constantin-Cyrille en Moravie. — Byzantinoslavica, XXIV, 1963, с. 219—228. Също и в: Medioevo, II, с. 123—135. La solution de quelques énigmes cyrillo-méthodianes. — Byzantion, XXIV, 1954/1955, с. 303—307. Също и в: Medioevo, II, с. 147—151; Due scritti del P. Antonio Rocchi in onore dei SS. Cirillo e Metodio. — Bollettino della Badia greca di Grottaferrata, N. S. XIX, 1965, с. 25—38. Също и в: Medioevo, II, с. 153—168; Images byzantines méconnues de Cyrille et Methode? — Byzantion, XXXV, 1966, с. 51—73. Също и в: Medioevo, II, с. 169—190; Graeci amantes eum a puero. — Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas, V. Studien zur Geschichte Osteuropas, III, 1966, с. 15—19; Die Hymne von Konstantin Kyrill dem Philosophen zu Ehren des Hl. Klement. — Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag am 4. Dezember 1967. Heidelberg, 1967, с. 46—53; Problèmes cyrillo-méthodiens. — Byzantion, XXXVII, 1967/1968, с. 21—56.

III. ИЗСЛЕДВАНИЯ ВЪРХУ СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ЕЗИК И СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Около големите чествувания през 1963 и 1966 г. бяха публикувани редица научни приноси и общодостъпни статии, които ревностно разискват проблема за Кирило-Методиевия език.[83] Изследват остатъците от него в едно наше родопско наречие.[84] Студии върху праславянския език бяха публикувани от Вл. Георгиев.[85] Редица учени дадоха своя принос към проучването на старобългарския и старославянския език,[86] тяхната

---

[78] Ангелов, Димитър. Кирил и Методий в средновековната българска книжнина. — Археология, 1963, кн. 3, с. 13—22.

[79] Какво е въздействието на старобългарската (старославянската) литература върху развитието на литературите на другите славянски народи? — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 81—82. (Съдържа отговора на Ю. К. Бегунов, СССР); Курц, Йозеф. Значението на дейността на Кирил и Методий в историята на славянската култура. — Народна просвета, 1963, кн. 11, с. 12—25; Георгиев, Емил. Славянството в Европа по времето на Климент Охридски. — Нар. младеж, бр. 287, 5 дек. 1966.

[80] Андрейчин, Л. Езикови връзки между руси и българи през вековете. — Отеч. фронт, бр. 5823, 21 май 1963; Розов, Н. Н. Болгарская книжная старина в рукописных фондах Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. — Известия на Нар. б-ка и Б-ката на Соф. унив. Т. III, 1963, с. 13—27; Куев, К. М. Климентови съчинения в някои съветски книгохранилища. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 522—526; Милчев, Атанас. Кирил и Методий в древноруската книжнина и изкуство. — Археология, 1963, кн. 2, с. 16—19.

[81] Станислав, Ян. Кирило-методиевската традиция в Словашко. Прослава на Димитър Солунски. — Език и литература, 1963, кн. 3, с. 3—10; Станислав, Ян. Имало ли е в Словакия старобългарска култура през IX век? — Език и литература, 1964, кн. 6, с. 37—46; Доланский, Юлиус. Значение славянской азбуки и письменности для развития чехословацкой культуры. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 55—66.

[82] Ангелов, Боню Ст. Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV и XVII в. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 359—376.

[83] Василев, Ст. п. Езикът на Кирил и Методий. — Лит. фронт, бр. 21, 21 май 1964; Гълъбов, Иван. Езикови аспекти на Кирилометодиевото дело. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 217—247; Гълъбов, Иван. Езикът на Кирил и Методий. — Наша родина, 1963, кн. 5, с. 1—2 (същото и в Огни Болгарии, 1963, кн. 6, с. 1—2); Леков, Иван. Строежът на думата в Кирилиметодиевия език и в съвременните славянски езици. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 179—190; Мирчев, К. Константин-Кирил — основоположник на старобългарския литературен език. — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963; Мирчев, Кирил. Константин-Кирил — създател на старобългарския книжовен език. — Бълг. език, 1963, кн. 3, с. 188—197 (същото и в: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 67—76); Мирчев, Кирил. Старобългарският език на Кирил и Методий. — Славяни, 1963, кн. 5, с. 12—13.

[84] Гълъбов, Ив. Кирил и Методий са говорили на родопско наречие. — Родопи, 1966, кн. 5, с. 22; Кабасанов, Стайко. Един старинен български говор. Тихомирският говор. С., БАН, 1963. 106 с. (БАН. Инст. за бълг. ез.); Кабасанов, Ст. Езикът на Кирил и Методий в един наш народен говор. — Зем. знаме, бр. 120, 23 май 1963; Кабасанов, Стайко. За някои характерни старинни черти на тихомирския говор, Кърджалийско. — Език и литература, 1963, кн. 1, с. 11—27; Кабасанов, Ст. Из говора на с. Тихомир. — Родопи, 1966, кн. 5, с. 23; Кабасанов, Стайко. Някои особености в лексиката на говора на с. Тихомир, Крумовградско. — Бълг. език, 1963, кн. 1, с. 28—35; Кабасанов, Стайко. Стар и нов дуализъм в непроучен до сега български говор. — В: Славистични студии. С., 1963, с. 173—184; Тилков, Димитър. Остатъци от старобългарското нжє в говора на село Тихомир, Кърджалийско. — В: Славистичен сборник. С., 1963, с. 307—310.

[85] Георгиев, Владимир. Бележки върху някои особености на праславянския език. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 11, 1964, с. 37—41; Георгиев, Владимир. Пра-

---

славянската фонемна система и ликвидната метатеза. — В: Славистичен сборник. С., 1963, с. 19—31; Георгиев, Владимир. Праславянски je>o или a>ja>je? — В: Славистични студии. С., 1963, с. 9—15; Георгиев, В. И. Праславянский и индоевропейский языки. — В: Славянска филология. Т. III. С., 1963, с. 5—34 (резюме: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 100—101; Изказвания, с. 101—110).

[86] Андрейчин, Л. Из историята на българския книжовен език. Помагало за студенти по българска филология. С., 1967. 340 с.; Андрейчин, Л. Старобългарско градиво в съвременния български книжовен език. — Бълг. език, 1963, кн. 3, с. 198—203; Amse, T. H. Aspect pairs in old church slavonic. Some critical remarks on Dostál's „Studie o vidovém systému v staroslověnštině". — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 28; Възможно ли е построяване на история на книжнославянския (църковнославянския) език като общ литературен (културен) език на славяните... — В: Славянска филология. Т. I. С., 1963, с. 13—15. Graciotti, S. L'originale italiano di due manoscritti glagolitici croati (Kvadrige Duhovne) di Veglia e dí Vienna. — В: Славянска филология. Т. VIII. С., 1963, с. 83. (Публикувано в: Roma, 1963, с. 18); Гълъбов, Иван. Въпроси на старобългарската фонетика и писмо. — Бълг. език, 1963, кн. 3, с. 204—210; Гълъбов, Иван. Наставката -telb и въпросът за старите езикови връзки на праславянски. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 16, 1968, с. 55—63; Гълъбов, Иван. Преслав в историята на стария български книжовен език. — В: Преслав. Сборник I. С., 1968, с. 125—138; Гълъбов, Иван. Еровите застъпници и българското диалектно членение. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 11, 1964, с. 377—389. Dostál, A. Staroslověnský jasyk, jeho strukturni charakterystika a lokálni typy. — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 15. (Публикувано в: Československé přednášky pro V. mezinárodni sjezd slavistů v Sofii. Praha, 1963, с. 11—28). Изказвания: J. Daňhelka, с. 20—21); Журавльов, В. И. Развитие группового сингармонизма в праславянском языке. (Резюме). — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 88; (Публикувано във Вопросы языкознания, 1961, № 4, с. 33—45, Изказвания, с. 92—96); Заимов, Й. Старобългарският език и старобългарската топонимия (според кирилски извори от IX до XIV век). — В: Славянска филология. Т. X, 1968, с. 143—148; Как са се отнасяли помежду си книжовнославянският (църковнославянският) и старите славянски (руски, сръбски, български, чешки и др.) езици в различните периоди на своето развитие?... — В: Славянска филология. Т. I. С., 1963, с. 15—20. (Съдържа отговорите на Г. Виченц, Виена и др.); Какво е било взаимотношението между най-старите старославянски центрове на писмеността (до XII в. включително) и каква е била тяхната роля за възникване и развитие на старославянския език. — В: Славянска филология. Т. I. С., 1963, с. 12—13 (Съдържа отговора на Л. П. Жуковска); Леков, Иван. Праславянската основа на дуализма на балканските славянски езици. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 16, 1968, с. 265—268; Мареш, Р. В. Първият книжовен език на славяните. — Труд, бр. 120, 23 май 1963; Мирчев, Кирил. Старобългарски език. С., Соф. унив. Кл. Охридски, 1968. 114 с.; Machek, V. Vývoj praslovanské slovni zásoby. (Резюме). — В: Славянска филология. Т. VII. 1965, с. 78. (Публикувано в Československé přednášky pro V. mezinárodni sjezd slavistů v Sofii. Praha, 1963, с. 99—104. Изказвания на с. 84); Nazor, A. Jezični kriteriji pri odredivanju donje granice crkvenoslavenskog jezika u hrvatskoglagoljskim tekstovima. (Prilog diskusijio problemima crkvenskog thesaurusa). — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 22—24. (Публикувано в Slovo, 1963, 13, с. 1—19); Пешикан, М. О реконструкциjи старословенског фонолошког система. — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 33. (Публикувано в Јужнословенски филолог, XXV, 1963, с. 153—160. Изказвания на с. 35); Попов, Константин. Из историята на особените конструкции в развоя на българския език от Кирил и Методий до П. Р. Славейков. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 249—273. (Резюме и в: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 175—178); Симеонов, Б. Към въпроса за ранните латински заемки в старобългарски. — В: Славянска филология. Т. X. С., 1968, с. 121—131; Стоянов, Стоян и Мирослав Янакиев. Старобългарски език. Текстове и речник. (Учебник...) С., Наука и изкуство, 1965, VIII, 232 с.; Slawşki, F. Slowotwórstwo bulgarskie na tle prasloviańskim. (Резюме). — В: Славянска фолология. Т. VII. С., 1965, с. 80. (Публикувано в: Z polskich studiów slawistycznych. Seria druga. Warszawa, 1963, с. 79—90. Изказвания на с. 85); Stieber, Z. Jak brzmiało prasłowiańskie Y. — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 101. (Публикувано в: Z polskich studiów slawistycznych. Seria druga. Warszawa, 1963, с. 19—21. Изказвания на В. К Журавльов, СССР и И. Петруц, Румъния).

морфология,[87] синтаксис[88] и лексикология.[89] Ив. Дуриданов проследи развоя на географската лексика в старобългарския език.[90] Обнародвани бяха и голям брой статии по въпросите около евентуалната предкирило-методиевска писменост, върху глаголическата и кирилската азбука и някои техни особености.[91] Във връзка с това бяха дадени сведения за намерените напоследък у нас най-стари епиграфски паметници, писани с глаголически знаци и кирилско писмо.[92] Кирило-методиевските проблеми бяха проучвани многократно в обсега на историята на старобългарската и общо на старославянската литература. Сбито и в общодостъпна форма са дадени сведения от целия период на старобългарската литература в някои общи трудове по история на старата наша литература.[93] В редица свои изследвания проф. Е. Георгиев разглежда въпросите около зараждането и развоя на старобългарската литература и нейните първи представители.[94] Богати материали са събрани в обнародваната от проф. П. Динеков антология на старобългарската литература.[95] Поставени бяха на разглеждане въпросите за средищата на старобългарската и старославянската книжовна дейност,[96] за демократичния характер на тази книжнина,[97] за старобългарската публицистика,[98] апологетика,[99] белетристика,[100] за

---

[87] Бернштейн, С. Б. К истории слога в праславянском языке. (Резюме). — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 166—167. (Публикувано в Славянское языкознание. М., 1963, с. 53—69. Изказвания на с. 172—174); Боюклиев, Иван. Антецедентна позиция и атракция на относителното местоимение в старобългарски език. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 16, 1968, с. 411—416; Birnbaum, H. Reinterpretacje fonologiczne nosowek slowiańskich (na podstawie materialu prasłowiańskego, starosłowiańskiego i polskiego). — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 119. (Публикувано в: American Contributions to the Fifth International Congress of Slavists, Sofia, 1963, с. 21—42. Изказвания на с. 122); Велчева-Бояджиева, Боряна. Към въпроса за изчезването на причинната показателна система в български език. — В: Славистичен сборник. С., 1963, с. 129—139; Деянова, Мария. За отношението между аориста и перфекта в старобългарски език. — Бълг. език, 1965, кн. 2, с. 97—109; Деянова, М. Нов принос върху старобългарските глаголни времена. — Бълг. език, 1963, кн. 3, с. 289—298. (Рец. за И. К. Бунина. Система времен старославянского глагола. М., 1959); Добрев, И. и П. Пенкова. Към въпроса за сричката в старобългарски език. — Бълг. език, 1965, кн. 3, с. 254—256; Добрев, Иван и Пиринка Пенкова. Старобългарските ортографични отклонения, съпоставени с основните направления във фонетичните изменения през X—XI в. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 16, 1968, с. 399—410; Деграмаджиева, Екатерина. Значение и функции на съюза „и“ в старобългарския език. — Бълг. език, 1967, кн. 3, с. 214—222; Дограмаджиева, Екатерина. Към въпроса за praesens historicum в старобългарски език. — Бълг. език, 1966, кн. 2, с. 122—128; Иванова-Мирчева, Дора. Имперфективният praesens pro futuro в старобългарски език. — В: Славистичен сборник. С., 1963, с. 85—103; Илчев, Петър. За спецификата на старобългарския dativus absolutus. — Бълг. език, 1963, кн. 3, с. 211—233; Илчев, Петър. Към разпределението на дългите и кратките прономинални форми в старобългарски. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 10, 1964, с. 235—248; Минчева, Ангелина. За произхода на дателния падеж в генетивна функция в български език. — В: Славистичен сборник. С., 1963, с. 105—128; Мирчев, Кирил. За членните форми в среднобългарските паметници. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 11, 1964, с. 231—234; Мирчев, Кирил. Някои данни за българската лексика и българската глаголна система от XIII в. — В: Славистичен сборник. С., 1963, с. 77—83; Пенкова, Пиринка. Глотометрична характеристика на старобългарската морфема -N-. — Език и литература, 1968, кн. 1, с. 17—28; Huntley, D. G. Determined and non-determined verbs of motion in old church slavonic. — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 27 (Публикувано в: Toronto ,1963, с. 16. Изказвания: И. Немец с отговор от автора на с. 29 и 30).

[88] Bauer, J. Úkoly a metody rekonstrukce praslovanské syntaxe. — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 150—160. (Публикувано в: Československé přednášky pro V. mezinárodni sjezd slavistů v Sofii, Praha, 1963, с. 75—81. Изказвания на с. 157—160); Дограмаджиева, Екатерина. Структура на старобългарското сложно съчинено изречение. С., БАН, 1968. 206 с.; Минчева, А. Нов принос в разработването на старобългарския синтаксис. — Бълг. език, 1965, кн. 1, с. 78—83. (Рец. за К. И. Ходова. Система падежей старославянского языка. М., 1963); Пенкова, Пиринка. Синтактични функции на старобългарското ѣко. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 10, 1964, с. 249—279.

[89] Буюклиев, Иван. Едно неописано значение на бродьць (бродєць). — Език и литература, 1964, кн. 5, с. 57—58; Буюклиев, Иван. Лексеми от корен брод в старобългарски език. — Известия на Института за български език, кн. 11, 1964, с. 427—431; Bojadžiev, T. Drei archaische Wörter in den bulgarischen Mundarten. — Zeitschrift für Slawistik, 1966, N 2, с. 214; Въгленов, М. За някои старобългарски думи в нашите диалекти. — Бълг. език, 1963, кн. 3, с. 258—261.

[90] Дуриданов, Иван. Географската лексика на старобългарски език с оглед на праславянски. — В: Хиляда и сто години славянска писменост.. С., 1963, с. 191—215; Дуриданов, И. Славизация на предславянски географски имена от Балканския полуостров. — В: Славянска филология. Т. X. С., 1968, с. 133—141.

---

[91] Василев, Васил Н. За знаците, с които славяните са си служили преди създаването на славянската писменост от Кирил и Методий. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 179—180; Велчев, Велчо. Съществувало ли е развито славянско писмо преди дейността на Константин-Кирил и Методий в Моравия. — Език и литература, 1965, кн. 4, с. 61—71; Велчева, Б. Въпроси на късната глаголица. (Носовките в първия почерк на Охридския апостол). — Бълг. език, 1966, кн. 1, с. 3—9. Велчева, Боряна. Из глаголическо-кирилските взаимоотношения. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 472—476; Гошев, Иван. Развитие на негръцките кирилометодиевски буквени знаци в т. нар. кирилица. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 275—286; Гьорнер, Франц. За надредните знаци в старобългарските паметници до XIII век. — Език и литература, 1966, кн. 6, с. 53—58; Иванова, Кл. За произхода на названието на кирилицата. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 512—513; Имало ли е славянска азбука преди кирилицата. — Раб. дело, бр. 45, 14 февр. 1963; Коя е причината за това, че глаголицата не прилича на нито една от известните азбуки на IX век. — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 71—72. (Съдържа отговора на Е. Георгиев); По какви причини възниква старобългарската азбука. — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 70—71. (Съдържа отговора на Е. Георгиев); Симонов, Р. А. За кирилската „буквена“ номерация. — Език и литература, 1964, кн. 1, с. 67—70; Хамм, Йосип. Сумерки глаголической письменности. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 89—92.

[92] Бешевлиев, Веселин. Първобългарски надписи (и значението им като извори за историята на България). — Поглед, бр. 19, 8 май 1967, с. 10; Гошев, Иван. Старобългарски глаголически и кирилски надписи от IX и X в. С., БАН, 1963. 196 с. с ил. (Рец.: В. Гюзелев. Корпус от старобългарски надписи. — Лит. новини, бр. 53, 8 май 1963; Иванов, Н. Ценен сборник от старобългарски надписи. — Труд, бр. 108, 9 май 1963; Хр. Кодов; Преславските надписи. — Език и литература, 1963, кн. 4, с. 86—95); Гълъбов, Иван. Кирилометодиевски проблеми и българската археология и епиграфика. — Археология, 1963, кн. 2, с. 6—10; Гълъбов, Иван. Паметници на средновековната българска епиграфика. — Музеи и паметници на културата, 1963, кн. 2, с. 2—7; Gălăbov, Iv. La rotonde de Symeon dans l'histoire du vieux-bulgare littéraire. — Byzantinoslavica, 28, 1967, с. 98—117. Гюзелев, Васил. Коя е Ана от новооткрития двуезичен преславски надпис. — Истор. преглед, 1967, кн. 6, с. 82—85; Гюзелев, Васил. Преслав разкрива една тайна. — Нар. младеж, бр. 180, 2 авг. 1967; Миятев, К. Старобългарските загадъчни знаци. — В: Славянска филология. Т. IX. С., 1968, с. 133 (Изказвания на с. 145—147); Станчев, Станчо. Писмените паметници от Преслав. — Археология, 1963, кн. 3, с. 37—42 (Същото и в: Коларовгр. борба, бр. 63, 1 юни 1963); Станчев, Станчо. Старобългарската култура VIII—X в. — Трудове на Висшия педаг. инст. „Братя Кирил и Методий“, В. Търново, т. I, 1964, с. 19—54; Тотев, Т. Два нови старобългарски надписа от Преслав. — Бълг. език, 1966, кн. 1, с. 39—45; Тотев, Тотю. Нов старобългарски писмен паметник от Преслав. — Известия на Археол. инст., т. XXIX, 1966, с. 61—66.

[93] Богданов, Иван. Българската литература в дати и характеристики. 817—1 65. С., Нар. просв., 1966. 634 с. (Рец.: Елка Константинова. Безотговорна самонадеяност. — Лит. фронт, бр. 5, 20 ян. 1967); Динеков, Петър. Литературни въпроси. С., Нар. култура, 1963. 382 с. (Рец.: Христо Дудевски. Проблеми, анализ, решения. — Лит. новини, бр. 52, 24 апр. 1963; Христо Йорданов. Ценни студии по проблеми из историята на българската литература. — Ново време, 1963, кн. 8, с. 120—122 (Старобългарска литература на с. 9—88); Динеков, Петър. Основни черти на старата българска литература. — Лит. мисъл, 1959, кн. 1, с. 34—58 (също и в: Лит. въпроси. С., 1963, с. 26—65); История на българската литература в четири тома. Т. I. Старобългарска литература. С., БАН, 1963. 454 с. (Рец.: Ал. Милев. Първият том от историята на българската литература. — Лит. мисъл, 1963, кн. 2, с. 137—146; Кръстю Генов.

Академичен труд върху старобългарската литература. — Септември, 1964, кн. 5, с. 225—233; Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963); Петканова-Тотева, Д. Въпроси на старобългарската литература. С., Нар. просвета, 1966. 160 с.

[94] Георгиев, Емил. България — люлка на славянската писменост. — Поглед, бр. 21, 22 май 1967; Георгиев, Емил. Кирило-Методиана. — Sborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského, Philologica, XVI, Bratislava, 1964; Георгиев, Емил. Литература на изострени борби в средновековна България. (Изследване). С., БАН, 1966. 322 с. (Рец.: К. Мечев. Нова страница от средновековната ни литературна история. — Учит. дело, бр. 38, 12 май 1967; Ив. Павлов. — Читалище, 1967, кн. 2, с. 24); Георгиев, Емил. Нашият златен век. — Труд, бр. 122, 24 май 1967; Георгиев, Емил. Очерки по история на славянските литератури. 2. изд. С., Наука и изкуство, 1964. (Рец.: Ганчо Савов. Около проблемите на един литературно-истор. труд. — Лит. мисъл, 1964, кн. 2, с. 163—166).

[95] Динеков, Петър. Старобългарски страници. Антология. С., Бълг. писател, 1966. 508 с. 8 л. факс. 2. изд. 1968. 647 с. (Рец.: Георги Мицков. По страниците на старобългарската литература. — Лит. фронт, бр. 22, 24 май 1967; Светозар Игов. Към една модерна антология на нашата стара литература. — Септември, 1967, кн. 9, с. 179—187); Динеков, Петър. Делото на Кирил и Методий и развоят на старата българска литература. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 5—20; (също и в: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. С., 1965, с. 103—118); Динеков, Петър. Делото на Кирил и Методий и развитието на старата българска литература. — Лит. мисъл, 1963, кн. 3, с. 45—58; Динеков, Петър. Общност и различия в развитието на старите славянски литератури. — В: Славянска филология. Т. XI. С., 1968, с. 49—61; Динеков, Петър. Славянските учители и старата българска литература. — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963; Динеков, Петър. Из старата българска литература. С., Бълг. писател, 1968. 236 с.

[96] Ангелов, Димитър. България и славянската литература през Средновековието. — Нар. култура, бр. 19, 18 май 1967; Бояджиев, Стефан. Патлейна — светиня на българската култура. — Веч. новини, бр. 3582, 9 март 1963; Георгиев, Емил. Охридската книжовна традиция. — В: Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966, с. 30—43; Гечев, М. М. Старобългарските школи и техните създатели. — Учит. дело, бр. 94, 6 дек. 1966; Гълъбов, Иван. Ранни школи на стария български книжовен език. — Бълг. език, 1968, кн. 2—3, с. 141—148; Иванова-Мавродинова, Вера. За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа. — В: Преслав. Сборник I. С., 1968, с. 80—124. Какви са основните етапи в развитието на взаимните връзки между славянските литератури. — В: Славянска филология. Т. II. С., 1963, с. 5—10 (Съдържа отговорите на Е. Георгиев и др.); Мирчев, Кирил. Западната старобългарска езикова школа. — Учит. дело, бр. 94, 6 дек. 1966; Миятев, Кръстю. Средища на старобългарската култура. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 93—102; Петканова-Тотева, Донка. Средища на старобългарската книжнина. — В: Въпроси на старобългарската литература. С., 1966, с. 3—36.

[97] Дуйчев, Иван. Демократичният характер на старата българска литература. — Читалище, 1967, кн. 6, с. 23.

[98] Динеков, Петър. Особености на старобългарската публицистика през IX—XII в. — В: Славянска филология. Т. V. С., 1963, с. 289—302. (Изказвания. — В: Славянска филология. Т. VIII. С., 1963, с. 63—69). Снегаров, Иван. Обществената мисъл в първата българска държава (680—1018). — В: Славянска филология Т. V. С., 1963, с. 137—166.

[99] Куев, К. М. Апологията в старите славянски литератури. — В: Славянска филология. Т. XI. С., 1968, с. 63—75.

[100] Грашева, Лиляна. Старобългарска белетристика. — Септември, 1967, кн. 3, с. 220—232; Гълъбов, Ив. Из проучванията върху езика и стила на старобългарските

литературнотеоретическата мисъл,[101] за патриотичните елементи в нея.[102] Обнародвани бяха приноси по въпроса за облика на старобългарския книжовник[103] и изобщо за връзките с византийската литература.[104] В голям брой статии бяха разглеждани проблемите около първите преводни[105] и оригинални творби на старобългарската и старославянската литература. Такъв е въпросът за превода на евангелието,[106] за апостолските послания,[107] заедно с обнародването на един ценен езиков паметник от X в., за псалтира[108] и някои други текстове.[109] Особено оживено беше разискването по повод на изказани напоследък мнения от чужди учени по въпроса за възникването на „Закон за съденето на людете“[110]. Подло-

---

писатели. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 518—520. (Относно: A. Lägreid. Der rethorische Still im Šestodnev des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1965. 90 с.).

[101] Ангелов, Боню Ст. Въпроси на художествената поетика и литературната теория в старобългарската литература. — Лит. мисъл, 1965, кн. 6, с. 106—117; Грашева, Лиляна. За старобългарската литературно-теоретическа мисъл. — Известия на Инст. за литература, 1966, кн. 18—19, с. 261—277.

[102] Петканова-Тотева, Донка. Патриотични моменти в старобългарската литература. — В: Въпроси на старобългарската литература. С., 1966, с. 37—55; Петканова, Д. Старобългарският книжовник. (Обща характеристика). — В: Славистични студии. С., 1963, с. 493—512.

[103] Петканова, Донка и Иван Буюклиев. Образът на старобългарския книжовник според приписките по българските ръкописи. — Бълг. език и литература, 1962, кн. 6, с. 15—22; Петканова-Тотева, Д. Обликът на старобългарския книжовник. — В: Въпроси на старобългарската литература. С., 1966, с. 56—71; Грашева, Л. Към въпроса за творческия облик на старобългарския писател. — Лит. мисъл, 1964, кн. 5, с. 45—66.

[104] Ангелов, Боню Ст. За българо-византийските литературни връзки. — Лит. мисъл, 1965, кн. 2, с. 58—72. (Същото и на фр. ез. в: Études balkaniques, T. I, 1964, с. 97—110.

[105] Пенкова, Пиринка. Особености на старобългарския превод във връзка с морфологичните иновации на прилагателните. — Годишник на Соф. унив. Фак. по славянски филологии, т. 59, кн. 2, 1967, с. 359—379.

[106] Добрев, Ив. Към въпроса за прототиповете на старобългарския глаголически тетраевангелски текст Codex Zographensis. — Бълг. език, 1967, кн. 2, с. 144—146; Мирчев, Кирил. Из историята на Кирилометодиевския евангелски превод в българските земи. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 155—164.

[107] Демирчева-Хафузова, Н. Бележки по откриването на старобългарския писмен паметник „Енински апостол“ от XI век. — Бълг. език, 1964, кн. 6, с. 527—533; Мирчев, К. и Хр. Кодов. Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в. С., БАН, 1965. 264 с. с факс. (Рец.: Михаил Арнаудов. — Нар. култура, бр. 45, 6 ноем. 1965; А. Минчева. Издание на нов оригинален старобългарски паметник. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 520—523; Йордан Георгиев. Древнобългарско ръкописно богатство. — Учит. дело, бр. 81, 26 окт. 1963); Мирчев, Кирил. За един новооткрит старобългарски паметник. — Лит. фронт, бр. 37, 12 септ. 1963; Мирчев, К. За езиковите особености на новооткритите фрагменти от най-стар славянски апостолски текст — Енински апостол от XI в. — В: Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 59. (Публикувано в: Славянска филология. Т. III. С., 1963, с. 81—103. Изказвания на с. 63—66); Мирчев, Кирил. Към езиковата характеристика на Охридския апостол от XII в. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 107—120.

[108] Буюклиев, Иван. Към въпроса за съществуването на нова редакция на славянския превод на псалтира. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 171—177; Lepissier, J. La traduction vieux-slave du psautier. — Славянска филология. Т. VII. С., 1965, с. 32—33. (Публикувано в: Revue des études slaves, XLII, 1963, 1—4, с. 146).

[109] Станислав, Ян. Към въпроса за изследването на Киевските листи. — Език и литература, 1967, кн. 1, с. 3—24.

[110] Андреев, М. Къде е бил създаден „Законъ соудный людьмъ“. — В: Славянска филология. Т. V. С., 1963, с. 113—136; Андреев, М. В Македония ли е

жени бяха на тълкуване някои изрази на Азбучната молитва,[111] бяха обнародвани някои паметници, свързани със старата българска литература.[112]

IV. ПОСЛЕДОВАТЕЛИ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

През 1966 г. се навършиха 1050 години от смъртта на Климент Охридски. По този случай в Българската академия на науките се проведе научна сесия[113] и бе издаден специален сборник.[114] Този сборник съдържа редица научни приноси, в които се разглеждат животът, книжовната дейност, епохата, образът на Климент Охридски. По същото време се на-

---

бил създаден „Законъ сѹдный людьмъ“ и славянският първоучител Методий ли е негов автор? — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 321—338; Андреев, Михаил. „Законъ сѹдный людьмъ“ ценен паметник на българската средновековна култура. — Език и литература, 1968, кн. 3, с. 1—18; Снегаров, Иван. Венелин Ганев. Законъ сѹдный людьмъ. Правно-истор. и правно-аналит. проучвания. С., БАН, 1959. — Истор. преглед, 1963, кн. 4, с. 108—115 (Рецензия).

[111] Стоянов, Ст. Бележки върху стиха „летитъ нынѣ и словѣнско племѧ“ в Азбучната молитва. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 165—169.

[112] Ангелов, Боню Ст. Три исторически разказа. — Известия на Инст. за история, т. XIV—XV, 1964, с. 475—494; Бегунов, Ю. Необходимост от критическо издание на паметниците на старобългарската литература от IX до XIII в. — Език и литература, 1965, кн. 2, с. 51—56; Бегунов, Юрий. Българска компилация от края на X — първата половина на XI в. против богомила Феодор. — Език и литература, 1966, кн. 3, с. 42—62; Мечев, Константин. Из художествения свят на три старобългарски разказа. (Български апокрифен летопис от XI в., Народно житие на Иван Рилски и разказа „Чудото на св. Георги с българина“). — Известия на Инст. за литература, кн. 14—15, 1963, с. 211—224.

[113] Константинова, К. Научна сесия, посветена на 1050-годишнината от смъртта на Климент Охридски. — Списание на БАН, 1967, кн. 1, с. 72—78.

[114] Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., БАН, 1966. 448 с. (Рец. Кл. Иванова. — Известия на Бълг. истор. д-во, кн. 26, 1968, с. 420—422). Сборникът съдържа статиите: Ангелов, Димитър. Българската народност и делото на Климент Охридски, с. 7—24; Динеков, Петър. Климент Охридски в развитието на българската литература, с. 25—37; Петров, Петър Хр. Климент Охридски и неговата епоха, с. 39—52; Георгиев, Емил. Охридската книжовна школа, с. 53—77; Ангелов, Боню Ст. Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски, с. 79—105; Кодов, Христо. Фрагмент от старобългарски ръкопис с глаголическа приписка, с. 121—131; Мирчев, Кирил. Към езиковата характеристика на Охридския апостол от XII в., с. 107—120; Велчева, Боряна. Глаголицата и школата на Климент Охридски, с. 133—141; Милев, Александър. Двете гръцки жития на Климент Охридски, с. 143—160; Дуйчев, Иван. Краткото Климентово житие на Димитрий Хоматиан, с. 161—171; Снегаров, Иван. Фотокопие от Охридския (Московския) препис на Пространното житие на Климент Охридски, с. 173—220; Куев, Куйо М. Един необнародван препис от Климентовото слово за Михаил и Гавриил, с. 221—242; Иванова-Мирчева, Дора. Климент Охридски и Йоан Екзарх като създатели на слова, с. 243—265; Грашева, Лиляна. Някои изобразителни принципи в похвалните слова на Климент Охридски, с. 267—278; Мечев, Константин. Климент Охридски и общото похвално слово за Кирил и Методий, с. 279—290; Снегаров, Иван. По въпроса за епархията на Климент Охридски, с. 291—305; Венедиков, Иван. Климент Охридски и Добета, с. 307—319; Райков, Божидар. Ранни календарни вести за Климент Охридски, с. 321—325; Стоянов, Маньо. Климент Охридски и българската възрожденска книжнина, с. 327—337; Василиев, Асен. Образът на Климент Охридски в българското изкуство, с. 339—385; Герасимов, Тодор. За образа на Климент Охридски върху обкова на евангелие от XIV в., с. 387—392; Петров, Стоян. Творци, паметници и традиции на старобългарската музикална култура, с. 393—403; Иванова, Климентина. Климент Охридски в българската художествена литература, с. 405—414; Дуйчев, Иван. Климент Охридски и неговото дело в научната книжнина. Критико-библиографски преглед, с. 415—437; Грашева, Лиляна. Литература върху Климент Охридски (1945— юни 1966), с. 439—446.

правиха и други изследвания.[115] Все във връзка с тази бележита дата в ежедневния печат и в някои списания се появиха и голям брой популяризаторски статии.[116] През настоящата година излезе и сборникът, който съдържа материалите от чествуването на Климент Охридски.[117] Особено ревностно бяха проучвани и сведенията за другите най-близки Кирило-

---

[115] Ангелов, Б. Ст. Съчиненията на Климент Охридски в старославянската книжовна традиция. — Бълг. език и литература, 1967, кн. 1, с. 7—10; Андрейчин, Л. Прослава на Климент Охридски в Охрид. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 526—527; Богданов, Ив. Климент Охридски. С., Нар. просвета, 1966. 134 с. 2. изд. 1967. 138 с.; Богданов, Ив. Климент Охридски — велик син на българския народ. По случай 1050 години от смъртта му. — Септември, 1966, кн. 5, с. 106—114; Василиев, А. и Ирина Василиева. Образи на Климент Охридски. С., Бълг. художник, 1967. 41 с. с ил.; Василиев, А. Образът на Климент Охридски (в изобразителното изкуство). — Славяни, 1966, кн. 7, с. 10—11; Василиев, А. Образът на Климент Охридски в нашето изобразително изкуство. — Труд, бр. 281, 30 ноем. 1966; Георгиев, Е. Климент Охридски в развитието и борбите на българския народ и славянството. — Ново време, 1966, кн. 8, с. 57—66; Георгиев, Е. Писателят Климент Охридски. — Лит. мисъл, 1966, кн. 5, с. 137—146; Гечев, Минко. Климент Охридски и народната просвета. — Нар. просвета, 1966, кн. 9, с. 74—83; Иванова-Мирчева, Д. Книжовни влияния върху Климент Охридски (Прокъл Константинополски). — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 457—571; Гълъбов, Ив. Климент Охридски и ранните школи на старкия български книжовен език. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 440—456; Кепов, Ив. Св. Климент в Македония. — В: От век на век. Героична летопис. Литературна антология в три тома, т. I. С., 1964, с. 101—103; Коледаров, Петър. Климентовите тържества в България (по случай 1050 години от смъртта му). — Истор. преглед, 1967, кн. 1, с. 121—130; Кочева, Емилия. Езиковото дело на Климент Охридски. — Родна реч, 1967, кн. 2, с. 101—103; Куев, К. М. Климентови съчинения в някои съветски книгохранилища. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 522—526; Мечев, Константин. Климент Охридски. Творчески образ. С., Наука и изкуство, 1966. 150 с. (Рец.: Божан Георгиев. Изследване за Климент Охридски. — Учит. дело, бр. 16, 21 февр. 1967; Ник. Тодоров. Нова книга за Климент Охридски. — Труд, бр. 216, 14 септ. 1966); Мечев, Константин. Климент Охридски. — Родна реч, 1966, кн. 9, с. 18—21; Мечев, Константин. Климент Охридски — първият български писател. Бележки за неговите поучения и похвали. — Родна реч, 1964, кн. 1, с. 26—30; Мирчев, Кирил. Климент Охридски и старобългарският книжовен език. — Бълг. език, 1966, кн. 5, с. 417—420; Петров, Петър Хр. Климент Охридски. — Младеж, 1963, кн. 11, с. 64—65; Романска, Цветана. Климент и Наум в народните предания. — Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 377—382; Снегаров, Иван. Къде се е намирал средновековният град Главиница (Главеница). — Археология, 1963, кн. 3, с. 1—5; Снегаров, Ив. По вопросу о местонахождении епархии Климента Охридского. — В: Actes du XII-те Congrès internat. d'études byzantines. Ochride, 10—16 sept. 1961. II. Beograd, 1964, с. 189—195; Dujčev, Iv. Dragvista-Dragovitia. — Revue des études byzantines, XXII, 1964, с. 215—221.

[116] Ангелов, Димитър. Българската народност и делото на Климент Охридски. — Народна култура, бр. 26 и 27, 25 юни и 2 юли 1966; Ангелов, Димитър. Епохалното дело на Климент Охридски. — Поглед, бр. 49, 5 дек. 1966; Ангелов, Димитър. Неоценим принос за формиране на българската народност. — Учителско дело, бр. 94, 6 дек. 1966; Атанасов, Жечо. Делото на Климент Охридски — наша гордост и вдъхновение. — История и география, 1967, кн. 1—2, с. 5—9; Атанасов, Жечо. Климент Охридски — пръв български учител и оригинален педагог. — Учит. дело, бр. 76, 27 септ. 1966; Богданов, Иван. Климент Охридски, апостол и мислител. — Пламък, 1966, кн. 10, с. 113—117; Богданов, Иван. В живота на българския народ. (Климент Охридски). — Лит. фронт, бр. 50, 8 дек. 1966; Брезински, Стефан. Климент Охридски в развоя на българския книжовен език. — Нар. армия, бр. 5636, 4 дек. 1966; Ванев, Георги. Славяните имат книги. Очерк за живота на Климент Охридски. — Родна реч, 1967, кн. 1, с. 14—17; Вълчев, Йордан. Един светец ходи по земята. — Нар. армия, бр. 5549, 21 авг. 1966; Георгиев, Емил. Борец за славянска писменост, организатор на българското училище, велик педагог и писател. — Учит. дело, бр. 94, 6 дек. 1966; Георгиев, Емил. Велик строител на българската култура. — Читалище, 1966, кн. 8, с. 24—25; Георгиев, Емил. Великият учител. — Отеч. фронт, бр. 6858, 29 септ. 1966; Георгиев, Емил. Климент Охридски. — Нар. култура, бр. 48, 26 ноем. 1966; Георгиев, Емил. Климент Охридски — борец за българска и славянска писменост. — Славяни, 1963, кн. 9, с. 32—33; Георгиев, Емил. Климент Охридски—поет. — Лит. фронт, бр. 41, 6 окт. 1966; Георгиев, Емил. Кли-

---

мент Охридски и славянската култура. — Труд, бр. 282, 1 дек. 1966; Георгиев, Емил. Климент Охридски и създаването на книжовни школи в Средновековна България. — Славяни, 1966, кн. 7, с. 3—4; Георгиев, Л. Похвала на Климент. — Отеч. фронт, бр. 6816, 9 авг. 1966; Главинишки епископ Стефан. Българска Охридска архиепископия. — Славяни, 1967, кн. 11, с. 14—15; Гюзелев, Васил. Духовен отец и светилник на България. — Нар. младеж, бр. 240, 12 окт. 1966; Димитров, Данко. Пръв ковач на родното художествено слово. — Зем. знаме, бр. 186, 9 авг. 1966; Димитров, Филип. Чествувания на Климент Охридски в миналото. — Веч. новини, бр. 4736, 8 дек. 1966; Динеков, Петър. Велик български и славянски просветител. — Нар. младеж, бр. 290, 9 дек. 1966; Динеков, Петър. Литературното дело на Климент Охридски. — Лит. фронт, бр. 50, 8 дек. 1966; Дончев, Димитър. Охридският просветител и Възраждането. — Учит. дело, бр. 94, 6 дек. 1966; Драгова, Надежда. Защо е наречен Охридски. Отеч. фронт, бр. 6913, 3 дек. 1966; Драгова, Надежда. „Открадването“ на Климент. (Открадването на Климентовите мощи). — Родна реч, кн. 9, с. 21—23; Драгова, Надежда. Светилник на славянската книжовност. — Труд, бр. 206, 31 авг. 1966; Дуйчев, Иван. Книжовната дейност на Климент Охридски. — Славяни, 1966, кн. 7, с. 8—9; Иванова, Климентина. Радетел на българщината. — Нар. армия, бр. 5589, 9 окт. 1966; Кирил, Патриарх Български. Климентовите тържества. — Нар. култура, бр. 50, 10 дек. 1966; Кирил, Патриарх Български. Свети Климент Охридски — един от основоположниците на българската църква. — Зем. знаме, бр. 287, 8 дек. 1966; Климент Охридски. 916—1966. — Нар. култура, бр. 49, 3 дек. 1966. (Съдържа: Радослав Вечерка. И на вси славяни!; Димитър Ангелов. Житие-битие; Кирил Мирчев. Езикът; Александър Милев. В гръцките извори); Константинов, Евгени. Бележки по страниците на едно битие. — Наша родина, 1966, кн. 11, с. 2—4; Константинов, Евгени. Жив сред живите. — Лит. фронт, бр. 50, 8 дек. 1966; Куев, К. Неговото дело е велико и незабравимо. — Раб. дело, бр. 335, 1 дек. 1966; Мечев, Константин. Апостол на писмеността, строител на древна България. — Труд, бр. 190, 12 авг. 1966; Мечев, К. Мисли за похвалата на Кирил от Климент Охридски. — Учителско дело, бр. 40, 21 май 1963; Милев, Ал. Велик просветител. Първоизворите за делото на Климент Охридски. — Отеч. фронт, бр. 7235, 19 дек. 1967; Мирчев, Кирил. Езикът (на Климент Охридски). — Нар. култура, бр. 49, 3 дек. 1966; Мирчев, Кирил. Климент Охридски и развитието на българския език. — Труд, бр. 283, 2 дек. 1966; Найденов, Владимир. Климент Охридски и неговото време. — Нар. култура, бр. 49, 3 дек. 1966; Николов, Страхил. Климент Охридски. По случай 1048 г. от неговата смърт. — Начално образование, 1964, кн. 8, с. 58—61; Попов, М. Делото на Климент Охридски и развитието на българската медицина през средните векове. — Здравен фронт, бр. 33, 13 авг. 1966; Снегаров, Иван. Великият просветител. — Зем. знаме, бр. 225, 226, от 25 и 27 септ. 1966; Тотев, П. Апостол и учител на българите. — Труд, бр. 229, 28 септ. 1966; Чакъров, Найден. Просветната дейност на Климент Охридски. По случай 1049 год. от смъртта му. — Нач. образование, 1965, кн. 8, с. 34—37; Чакъров, Найден. Създател на българската просвета. — Славяни, 1966, кн. 7, с. 6—7.

[117] Климент Охридски. Материали за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му. С., БАН, 1968. 114 с. Съдържа: Косев, Димитър. Делото на Климент Охридски и неговото историческо значение, с. 7—16; Георгиев, Владимир. Откриване на научната сесия. Встъпително слово, с. 17—19; Дуйчев, Иван. Климент Охридски в научното дирене. Постижения и задачи, с. 21—31; Мирчев, Кирил. Климент Охридски и развоят на българския език, с. 33—42; Христов, Христо. Климент Охридски и историческият живот на българския народ, с. 43—50; Георгиев, Емил. Състояние на научната проблематика около личността и дейността на Климент Охридски, с. 51—65; Ангелов, Боню Ст. Съчиненията на Климент Охридски и тяхната съдба, с. 67—77; Петров, Петър Хр. Климент Охридски — бележит държавен деец, с. 79—82; Приветствия и изказвания на гостите от чужбина, с. 83—89; Кипарский, В. О происхождении глаголицы, с. 91—97; Богдан, Дамиан П. Дело Климента Охридского по неизданным румынским источникам, с. 99—113.

Методиеви ученици и следовници[118] — Наум Охридски,[119] Черноризец Храбър,[120] Йоан Екзарх.[121]

V. ЧЕСТВУВАНЕ НА ПРАЗНИКА И ПОЧИТТА КЪМ КИРИЛ И МЕТОДИЙ И ТЕХНИТЕ УЧЕНИЦИ

Чествуването на извънредно важната за славянството общо и за европейския свят годишнина — 1100 години от великоморавската мисия на Константин-Кирил (1963) стана повод да се появят твърде голям брой предимно общодостъпно написани статии. В тези статии се дава най-положителна преценка за тази дейност и се отдава заслужено признание на паметта на славянските първоучители и техните приемници. Заслужават упоменания статиите, обнародвани от Бистра Аврамова,[122] Боню Ст. Ангелов,[123] Д. Ангелов,[124] Л. Андрейчин,[125] К. Андровски,[126] Л. Арсенова,[127]

---

[118] Гечев, М. М. Наши първи просветни дейци. — Учит. дело, бр. 39, 17 май 1963; Нешев, Г. Първите следовници на Кирил и Методий в България. — Нар. младеж, бр. 113, 16 май 1963; Бабаков, Светомир. Учениците на Кирил и Методий. — Раб. дело, бр. 144, 24 май 1965.

[119] Гечев, М. Един забравен творец на българската култура. — Вечерни новини, бр. 3718, 19 авг. 1963; Грашева, Лиляна. Наум. — Лит. фронт, бр. 52, 23 дек. 1965; Иванова, Климентина. Вторият ученик. — Нар. младеж, бр. 121, 23 май 1966; Яновски, Борис. Незабравимият наш учител Наум Охридски. — Славяни, 1965, кн. 12, с. 32; Цветков, Андрей. Книжовникът от Преслав. — Отеч. фронт, бр. 6950, 15 ян. 1967.

[120] Куев, Куйо М. Черноризец Храбър. С., БАН, 1967. 454 с. (Рец.: Димитър Ангелов. — Истор. преглед, 1968, кн. 2, с. 93—98; Ив. Божилов. Страстна защита на великия подвиг. Научен труд за делото на Черноризец Храбър. Кога е създадена славянската писменост. — Отеч. фронт, бр. 7396, 29 юни 1968; Ст. П. Василев Из съкровището на старобългарската литература. — Лит. фронт, бр. 48, 23 ноем. 1967; Лиляна Грашева. Ново изследване на Черноризец Храбър. — Лит. мисъл, 1968, кн. 1, с. 138—139; К. Мечев. Изследване на Черноризец Храбър. — Учит. дело, бр. 99, 12 дек. 1967; Св. Николова. Важен труд в областта на старобългарската литература. — Бълг. език, 1968, кн. 2—3, с. 282—285; Б. Пейчев. Историко-философски въпроси в един нов труд за Черноризец Храбър. — Език и литература, 1968, кн. 1, с. 76—78; П. Тотев. Първое — сътворите! — Наша родина, 1967, кн. 11, с. 19.)

[121] Куев, Куйо М. Към въпроса за титлата „екзарх" в старобългарската литература. — Известия на Инст. за история, т. 14—15, 1964, с. 325—345; Иванова-Мирчева, Дора. Ново издание на ценен старобългарски паметник. — Бълг. език, 1968, кн. 2—3, с. 285—288. (Рец. за Des Hl. Johannes von Damaskus. *„Ενϑεσις ἀνριβής τῆς ὀρϑοδόξης πιστεως"* in der Übersetzung des Exarchen Johannes, hrsg. von Linda Sadnik. Wiesbaden, 1967. XXXVI, 332 с.)

[122] Аврамова, Бистра. Великото дело. — Начално образование, 1963, кн. 5, с. 257—259;

[123] Ангелов, Боню Ст. 1100 години славянска писменост и култура. — Народна просвета, 1963, кн. 5, с. 3—7.

[124] Ангелов, Димитър. Делото на Кирил и Методий. — История и география, 1963, кн. 3, с. 3—9; Ангелов, Димитър. 1100 години славянска писменост. — Читалище, 1963, кн. 5, с. 1—2; Ангелов, Димитър. Велико е делото на Кирил и Методий. — Зем. знаме, бр. 110, 11 май 1963; Ангелов, Димитър. Конференция за Кирил и Методий в Солун. — Истор. преглед, 1967, кн. 1, с. 138—140; Ангелов, Димитър. Славянската писменост и нейната историческа роля. — Нар. армия, бр. 5690, 5 февр. 1967.

[125] Андрейчин, Л. Наследството на Кирил и Методий в нашия съвременен книжовен език. — Зем. знаме, бр. 116, 18 май 1963.

[126] Андровски, Кирил. 24 май през епохата на Възраждането. — Софийски университет, бр. 14—15, 24 май 1963.

[127] Арсенова, Л. Как е създадена песента „Върви, народе възродени...". — Труд, бр. 110, 11 май 1963.

Ж. Атанасов,[128] Д. Бакалов,[129] К. Белев,[130] Р. Бернар,[131] С. Бернщейн,[132] Ив. Богданов,[133] Б. Божилов,[134] П. Бонев,[135] Г. Боршуков,[136] Св. Босилков,[137] Ст. п. Василев,[138] В. Велчев,[139] П. Вутов,[140] Кр. Вълков,[141] Й. Вълчев,[142] Хр. Гандев,[143] Г. Ганев,[144] акад. С. Гановски,[145] акад. Вл. Георгиев,[146] Д. Георгиев,[147] Е. Георгиев,[148] Сп. Герджиков,[149] Лиляна Грашева,[150] Кр.

---

[128] Атанасов, Жечо. Делото на Кирил и Методий и старобългарската писменост — извори на българската детска литература. — Народна просвета, 1963, кн. 9, с. 37—45.

[129] Бакалов, Д. В защита на славянската култура. — Отеч. фронт, бр. 5825, 23 май 1963.

[130] Белев, Кръстьо. В храма на Кирил и Методий. — Отеч. фронт, бр. 5825, 23 май 1963.

[131] Бернар, Роже. Символ на културата и мисълта. — Лит. новини, бр. 54, 22 май 1963.

[132] Бернщейн, Самуил. Да процъфтява през вековете славянската писменост. — Отеч. фронт, бр. 5827, 25 май 1963.

[133] Богданов, Иван. Началото на славянската писменост. — Нар. култура, бр. 21, 24 май 1963; Богданов, Иван. Гордост не само за нашия народ. — Вечерни новини, бр. 3644, 23 май 1963; Богданов, Иван. Пътят на първоапостолите. — Отеч. фронт, бр. 5819, 16 май 1963.

[134] Божилов, Божидар. Вековна слава. — Ехо, бр. 21, 24 май 1963.

[135] Бонев, Петър. Чудото. — Нар. младеж, бр. 121, 24 май 1965.

[136] Боршуков, Георги. Българският печат — организатор на празника на славянските просветители от тъмните дни на робството до майските дни на свободата. — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

[137] Босилков, Светлин. Старо изкуство в България. Календар 1964. Издава се по случай 1100 год. на славянската писменост. С., Бълг. художник, 1963. (Рец. М. С. — Музеи и паметници на културата, 1964, кн. 1, с. 44—45.)

[138] Василев, Ст. п. В памет на Ватрослав Ягич, големия изследвач на Кирило-Методиевото дело. — Бълг. език, 1963, кн. 3, с. 263—268; Василев, Стефан П. Кирил и Методий във възпевите на българските поети. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 383—392.

[139] Velchev, V. Bulgaria — cradle of Slavonic literature. — New Bulgaria, 1963, N 4, c. 2.

[140] Вутов, Петър. Символ на духовен напредък. — Раб. дело, бр. 144, 24 май 1965.

[141] Вълков, Крум. Кирилометодиевски дни в миналото. — Читалище, 1963, кн. 4 с. 21—22.

[142] Вълчев, Йордан. Към България, там е нашето спасение. — Вечерни новини, бр. 4569, 22 май 1966; Вълчев, Йордан. „Гребете, братя, към България!" — Лит. фронт, бр. 21, 19 май 1966.

[143] Гандев, Христо. Ден на велика традиция. — Зем. знаме, бр. 121, 23 май 1965.

[144] Ганев, Ганчо. 1100 години славянска писменост. — Учит. дело, бр. 41, 24 май 1963.

[145] Гановски, Сава. Новият златен век на българската култура. — Зем. знаме, бр. 120, 23 май 1963.

[146] Георгиев, Владимир. Хиляда и сто години българска и славянска писменост и писмена култура. Доклад... — Списание на БАН, 1963, кн. 2, с. 8—19. (Същото и в: Раб. дело, бр. 144, 24 май 1963, Нар. младеж, бр. 120, 24 май 1963, Отеч. фронт, бр. 5826, 24 май 1963); Георгиев, Владимир. Хиляда и сто години. — Лит. фронт, бр. 16, 18 апр. 1963.

[147] Георгиев, Д. и Л. Генов. От век на век... 1100 години славянска писменост и култура. — Труд, бр. 114—117, 16—19 май 1963.

[148] Георгиев, Емил. Кирил и Методий и развитието на българската култура. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 21—50; Георгиев, Емил. Велико историческо дело. — Ново време, 1963, кн. 5, с. 20—30; Георгиев, Емил. Кирил и Методий и развитието на българската култура. — Раб. дело, бр. 125, 5 май 1963; Георгиев, Емил. Единадесет века българска писменост: — Лит. новини, бр. 54, 22 май 1963; Георгиев, Емил. Единайсет столетия с делото на Кирил и Методий. — Соф. университет, бр. 14—15, 24 май 1963; Георгиев, Эмиль. 1100 лет

Григоров,[151] Й. Груев,[152] Митка Гръбчева,[153] акад. Н. К. Гудзий,[154] Ю. Дараков,[155] Надежда Драгова,[156] акад. П. Динеков,[157] Ив. Дуйчев,[158] В. Журавски,[159] В. Иванов,[160] М. Иванов,[161] С. Игнатиевски,[162] Т. Илиев,[163] Хр. Йонков,[164] В. Йосифов,[165] Ш. Йяр,[166] Д. Калев,[167] А. Каралийчев,[168] Г. Караиванов,[169] П. Карапетров,[170] патриарх Кирил Български,[171] И. Конев,[172]

славянской азбуке и книге. — Болгария, 1963, кн. 5, с. 8; Георгиев, Емил. Култура на мира. — Нар. култура, бр. 21, 22 май 1965.

[149] Герджиков, Спиро. Любим празник. — Читалище, 1963, кн. 5, с. 4.

[150] Грашева, Лиляна. Принос в изучаването на средновековните славянски литератури. — Лит. мисъл, 1964, кн. 1, с. 98—105.

[151] Григоров, Крум. Сред народа. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 137—139; Григоров, Крум. Среща. — Отеч. фронт, бр. 6441, 22 май 1965.

[152] Груев, Йоаким. Празникът на Кирил и Методий в Пловдив.—В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 111—112.

[153] Гръбчева, Митка. В името на народа. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 140—144.

[154] Гудзий, Н. К. Те са и наши учители. Интервю с акад. Н. К. Гудзий за делото на Кирил и Методий. — Труд, бр. 120, 23 май 1963.

[155] Дараков, Юлий Т. Първите чествувания на Кирил и Методий. — Трансп. глас, бр. 40, 22 май 1963.

[156] Драгова, Надежда. Кой е създал нашите букви? С., Нар. младеж, 1965. 60 с. с ил. (Рец.: Петър Добрев. — Учит. дело, бр. 24, 25 март 1966; Иван Богданов. Кой е създал буквите. — Нар. култура, бр. 21, 21 май 1966. Отговор на критиката на Ив. Богданов. — Нар. култура, бр. 21, 21 май 1966).

[157] Динеков, Петър. Гениални творци на славянската култура. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 5—13; Динеков, Петър. Велика годишнина на славянската култура. — Нар. младеж, бр. 119, 23 май 1963; Dinekov, Peter. Das Werk Kyrills und Methodis. 1100 Jahre slawisches Schrifttum. — Bulgarien heute, 1963, кн. 5, с. 6—7.

[158] Дуйчев, Иван. Кирило-методиев друм. — Турист, 1963, кн. 5, с. 2.

[159] Журавски, В. Азбука на пионерите на вселената. — Зем. знаме, бр. 120, 23 май 1963.

[160] Иванов, Васил. Висока народна трибуна. — Отеч. фронт, бр. 6442, 23 май 1965.

[161] Иванов, Минко. Величие за славянството. — Учит. дело, бр. 40, 22 май 1966.

[162] Игнатиевски, Сим. 1100 години славянска азбука. Чествуване на Кирил и Методий преди 100 години в София. — София, 1963, кн. 5, с. 26—27.

[163] Илиев, Т. Смели прояви. — Читалище, 1963, кн. 4, с. 22.

[164] Йонков, Хр. И в Диарбекир заточениците празнуваха. — Нар. армия, бр. 4551, 23 май 1963; Йонков, Хр. Първо чествуване на Кирил и Методий в Диарбекир. — Отеч. фронт, бр. 6442, 23 май 1965; Йонков, Хр. Празникът на Кирил и Методий по време на българското възраждане. — Известия на Инст. за история, т. XIV—XV, 1964, с. 411—428; Йонков, Хр. Празникът на българското Възраждане. — Отеч. фронт, бр. 7365, 23 май 1968.

[165] Йосифов, Веселин. През вековете. — Труд, бр. 121, 24 май 1963.

[166] Йяр, Шарл. Патрес патрие. — Лит. новини, бр. 54, 22 май 1963.

[167] Калев, Д. Делото на славянските първопросветители през вековете. — Църковен вестник, бр. 15, 1967.

[168] Каралийчев, Ангел. Любов, която не гасне. — Зем. знаме, бр. 121, 23 май 1965.

[169] Караиванов, Георги. Светлина в Диарбекир. — Нар. армия, бр. 5473, 23 май 1966.

[170] Карапетров, Петър. Първото чествуване. — Веч. новини, бр. 4874, 20 май 1967; Карапетров, Петър. Първият химн за прослава на Кирил и Методий. — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

[171] Киселков, В. Сл. Кирилометодиевският култ в България. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 339—358.

[172] Конев, Илия. Историческото дело на Кирил и Методий. — Веч. новини, бр. 3639, 17 май 1963.

Г. Константинов,[173] К. Константинов,[174] Н. Копринаров,[175] Е. Кочева,[176] П. Кръстев,[177] К. Куев,[178] Ив. Леков,[179] епископ Николай Макариополски,[180] Ст. Маслев,[181] К. Мирчев,[182] Хр. Недялков,[183] Ив. Ненов,[184] М. Нинков,[185] Й. Нитов,[186] Обр. Обрешков,[187] акад. Тодор Павлов,[188] Ст. Памуков,[189] Ф. Панайотов,[190] Донка Петканова,[191] Л. Петров,[192] П. Хр. Петров,[193] Стефка

---

[173] Константинов, Георги. Човеколюбивите завети на солунските братя. — Веч. новини, бр. 4260, 21 май 1965; Константинов, Георги. Хиляда и сто години от създаването на славянската писменост. — Родна реч, 1963, бр. 5, с. 10—12; Константинов, Георги. Признателност към делото на Кирил и Методий. — Раб. дело, бр. 141, 21 май 1963.

[174] Константинов, К. 24 май в годините на въоръжената борба против фашизма. — Веч. новини, бр. 3952, 21 май 1964; Константинов, Константин. Двамата братя. — Студентска трибуна, бр. 33, 21 май 1963.

[175] Копринаров, Н. Вечно жив спомен, вечно живо дело. — Студентска трибуна, бр. 33, 21 май 1963.

[176] Кочева, Ем. 1100-годишнината на славянската писменост и култура. — Бълг. език, 1963, нн. 6, с. 557—558.

[177] Кръстев, П. Сто и десет години от честването на 11 май (24 май). — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

[178] Куев, К. Кирилометодиевото дело през вековете. — Раб. дело, бр. 104, 14 апр. 1963; Куев, Куйо. Животворен светилник. XI столетия славянска писменост. — Младеж, 1963, кн. 5, с. 68—71; Куев, Куйо М. Заслугите на Кирил и Методий за славянството. — Студентска трибуна, бр. 33, 21 май 1963.

[179] Леков, Ив. Делото на Кирил и Методий в славистиката. — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

[180] Макариополски епископ Николай. На посещение в Гърция. Участие в солунските св. Кирилометодиевски юбилейни тържества. — Църковен вестник, бр. 8, 1967.

[181] Маслев, Стоян. Едно празнуване деня на Кирил и Методий преди сто години. — Зем. знаме, бр. 109, 10 май 1963.

[182] Мирчев, Кирил. Културната мисия на българския език. — Славяни, 1966, кн. 5, с. 4—5.

[183] Недялков, Хр. Вечен извор на вдъхновение. Делото на Кирил и Методий в творбите на българските писатели. — Отеч. фронт, бр. 6136, 24 май 1964.

[184] Ненов, Иван. Празник на българското книгоиздаване. — Лит. новини, бр. 54, 2 май 1963.

[185] Нинков, Михаил. Нашият празник. — Читалище, 1963, кн. 4, с. 20—21.

[186] Нитов, Йото. Вековен празник на будната народна свяст. — Веч. новини, бр. 3630, 7 май 1963.

[187] Обрешков, Обр. От Кирил и Методий до наши дни. — Раб. дело, бр. 143, 23 май 1965; Обрешков, Обрешко. Делото на Кирил и Методий в историята на българското образование. — Учит. дело, бр. 38, 14 май 1963.

[188] Павлов, Тодор. Великото дело в името на човека. — Вечерни новини, бр. 3644, 23 май 1963; Павлов, Т. Д. Велик културен подвиг. — Отеч. фронт, бр. 5825, 23 май 1963; Павлов, Тодор. Логиката на историята. От Кирил и Методий до наши дни. — Раб. дело, бр. 143, 23 май 1963; Павлов, Т. Д. Вечно живото дело на Кирил и Методий. — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

[189] Памуков, Стефан. Кирил и Методий в Рим. — Учит. дело, бр. 39, 17 май 1963.

[190] Панайотов, Ф. И с тая слава — пребъди! — Нар. младеж, бр. 120, 24 май 1963.

[191] Петканова, Д. Основоположници на нашата книжнина. — Учит. дело бр. 41, 24 май 1963; Петканова, Донка. Преславски писмена. С., НС ОФ, 1967. 72 с. Петканова, Донка. 1100 години. — Бълг. воин, 1963, кн. 5, с. 12; Петканова Донка. Кирил и Методий и славянството. — Труд, бр. 118, 21 май 1963; Петканова Донка. Делото на Кирил и Методий. 2. изд. С., НС ОФ, 1963. 75 с.

[192] Петров, Любомир. Кирил и Методий и делото им, отразено в нашата и чуждата филателия. — Музеи и паметници на културата, 1965, кн. 2, с. 24—30.

[193] Петров, Петър Хр. 1100 години от покръстването на българите. — Отеч. фронт, бр. 6435, 15 май 1965; Петров, Петър Хр. Историческо дело. — Отеч. фронт, бр. 5825, 23 май 1963.

Петрова,[194] А. Примовски,[195] Ст. Продев,[196] Дж. Радойчич,[197] Н. Савов,[198] Серафим Северняк,[199] Фр. Славски,[200] Н. Смилков,[201] Сп. Спасов,[202] Л. Станчев,[203] Ст. Стефанов,[204] Цв. Стефанов,[205] М. Стоянов,[206] Д. Талев,[207] Т. Тодоров,[208] Н. Толстой,[209] Вл. Топенчаров,[210] Т. Тотев,[211] Ив. Унджиев,[212] Йорданка Холевич,[213] Н. Чалъков,[214] Н. Чакъров,[215] М. Чернев,[216] А. Цветков,[217] Р. Шивачев,[218] М. Шопкин,[219] и редица анонимни статии.[220]

---

[194] Петрова, Стефка. Вечно жива. Колко народи пишат на кирилицата. — Нар. младеж, бр. 87, 13 апр. 1967.

[195] Примовски, Анастас. Честване на хилядогодишнината на Кирил и Методий през 1885 г. — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

[196] Продев, Стефан. Нашите букви. — Нар. култура, бр. 21, 24 май 1963; Продев, Стефан. И ний сме дали... — Студентска трибуна, бр. 35, 4 юни 1963.

[197] Радойчич, Джордже. Ден на славянството. — Отеч. фронт, бр. 6442, 23 май 1965.

[198] Савов, Никифор. Как се празнуваше 24 май в миналото. — Начално образование, 1963, кн. 5, с. 316—318.

[199] Северняк, Серафим. Легенда и истина. — Труд, бр. 120, 23 май 1963.

[200] Славски, Франтишек. Светъл празник. — Отеч. фронт, бр. 6442, 23 май 1965.

[201] Смилков, Н. 24 май 1936 година. — Студентска трибуна, бр. 35, 23 май 1965.

[202] Спасов, Спас. Подвигът на Кирил и Методий. — Родна реч, 1963, бр. 5, с. 8—9.

[203] Станчев, Петър. 24 май 1928. — Бълг. воин, 1963, кн. 5, с. 6.

[204] Стефанов, Ст. Нашият празник. — Соф. университет, бр. 14—15, 24 май 1963.

[205] Стефанов, Цв. Празнуването на 24 май в миналото. — Раб. дело, бр. 143, 23 май 1963.

[206] Стоянов, Маньо. Три хилядогодишнини. — Наша родина, 1963, кн. 5, с. 6. Същото и в „Огни Болгарии“, 1963, кн. 6, с. 6.

[207] Талев, Димитър. За нашите първоучители. — Лит. фронт, бр. 21, 20 май 1965.

[208] Тодоров, Тодор. Православната църква — вдъхновителка и пазителка на кирилометодиевото дело. — Църковен вестник, бр. 15, 1967.

[209] Толстой, Н. Подвигът на солунските първоучители. — Отеч. фронт, бр. 5825, 23 май 1963.

[210] Топенчаров, Владимир. Великият подвиг. — Нар. култура, бр. 21, 24 май 1963.

[211] Тотев, Т. Патлейна преди десет века. — Шуменска заря, бр. 106, 12 септ. 1967.

[212] Унджиев, Иван. Великото прогресивно значение на Кирилометодиевото дело. — Библиотекар, 1963, кн. 4. с. 1—5.

[213] Холевич, Йорданка. Научна сесия по случай 1100-годишнината от създаването на славянската азбука и писменост. — Списание на БАН, 1963, с. 68—76.

[214] Чалъков, М. Делото на Кирил и Методий и югославяните. — Студентска трибуна, бр. 33, 21 май 1963.

[215] Чакъров, Найден. Историческото значение на делото на Кирил и Методий. — Начално образование, 1963, кн. 5, с. 260—267.

[216] Чернев, Минчо. Светъл празник на българската култура и писменост. — Веч. новини, бр. 4261, 22 май 1965.

[217] Цветков, Андрей. Кирил и Методий и славянските народи. — Читалище, 1963, кн. 5, с. 3.

[218] Шивачев, Г. Славянски просветители и закрилници. — Църковен вестник, бр. 15, 21 май 1968.

[219] Шопкин, Матей. Вечният 24 май. — Студентска трибуна, бр. 34, 24 май 1963.

[220] Хилядолетното дело на Кирил и Методий. — Учит. дело, бр. 42, 28 май 1963; Безсмъртно дело. — Нар. младеж, бр. 117, 20 май 1963; Възпоменателна плоча за Кирил в Рим. — Веч. новини, бр. 3640, 18 май 1963; Върви, народе възродени... — Зем. знаме, бр. 120, 23 май 1963; Върви, народе възродени... — Труд, бр. 121, 23 май 1965; Дело безсмъртно и велико. — Труд, бр. 120, 23 май 1963; Делото на Кирил и Методий живее и в нашата съвременност. — Бълг.

По повод на юбилейните годишнини 1100 години от създаването на славянската писменост и 1050 години от смъртта на Климент Охридски, редом с препечатването на творби на видни български писатели, живели по-рано, се появиха и голям брой белетристични произведения, посветени на живота и делото на основоположниците на славянската писменост. Нека упоменем творбите на: Цв. Ангелов,[221] Хр. Банковски,[222] Б. Божилов,[223] Боян Болгар,[224] народния поет Христо Ботев,[225] после Б. Брайков,[226] народния поет Ив. Вазов,[227] В. Василев,[228] Д. Василев,[229]. К. Величков,[230] П. Генов,[231] Мария Грубешлиева,[232] Д. Гундов,[233] Блага Димитрова,[234] Денка Димитрова,[235] Надежда Драгова,[236] Георги Евдокиев,[237] Евтим Ев-

---

език, 1963, кн. 3, с. 185—187; Книга — герой. — Лит. фронт, бр. 21, 20 май 1965; Към светли бъднини! — Раб. дело, бр. 143, 23 май 1963; Научна сесия, посветена на 1100-годишнината на славянската писменост. — Отеч. фронт, бр. 5823, 21 май 1963; Нашият празник. — Зем. знаме, бр. 120, 22 май 1965; Прослава. — Нар. армия, бр. 4551, 23 май 1963; Първото светско чествуване на славянските просветители. — Веч. новини, бр. 3640, 18 май 1963; Светъл народен празник. — Патриот, бр. 21, 23 май 1963; Славим великото дело. — Раб. дело, бр. 144, 24 май 1965; Славно минало — велико бъдеще. — Студентска трибуна, бр. 33, 21 май 1963; Тържество на многовековната българска култура. — Раб. дело, бр. 111, 21 апр. 1963; 1100 години писменост и образование в България. Албум. С., Бълг. художник, 1963. (Рец.: История и съвременност на албума. — Ново време, 1964, кн. 3, с. 116—119); 1100 години славянска солидарност. — Студентска трибуна, бр. 33, 21 май 1963; 1100 години славянска писменост. — В защита на мира, 1963, кн. 4, с. 67—71.

[221] Ангелов, Цветан. Азбуки наше! (Стихотворение). — Пламък, 1964, кн. 5, с. 53.

[222] Банковски, Христо. На Кирил и Методий. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 159—160. Също и в: — Нар. младеж, бр. 119, 23 май 1963.

[223] Божилов, Божидар. Кирил и Методий. (Стихотворение). — Раб. дело, бр. 143, 23 май 1963; Божилов, Божидар. Сътворение на словото. (Стихотворение). В: — Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 157—158.

[224] Болгар, Боян. И ний сме дали нещо на света... — Бълг.-съветска дружба, 1963, кн. 5, с. 6—7;

[225] Ботев, Христо. Празникът на Кирил и Методий. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 105—107.

[226] Брайков, Борис. Светлината на Климент. Разказ. — Зем. знаме, бр. 121, 24 май 1968; Брайков, Борис. Сърцето на Климент. — Зем. знаме, бр. 284, 4 дек. 1966.

[227] Вазов, Иван. Големият ден. Скъпи спомени. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 115—119; Вазов, Иван. Хилядогодишнината. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 120.

[228] Василев, Веселин. Буквите. (Стихотворение). — Труд, бр. 121, 23 май 1965.

[229] Василев, Димитър. Празникът на буквите. (Стихотворение). — Лит. фронт, бр. 21, 21 май 1964.

[230] Величков, Константин. На Кирил и Методий. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 124—125.

[231] Генов, Паун. Азбучна истина. (Стихотворение). — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

[232] Грубешлиева, Мария. На Кирил и Методий. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 153—154. Също и в: Веч. новини, бр. 3644, 23 май 1963.

[233] Гундов, Димитър. Възхвала на словото. (Стихотворение). — Отеч. фронт, бр. 6136, 24 май 1964; Гундов, Димитър. Празнично. — Отеч. фронт, бр. 6442, 23 май 1965.

[234] Димитрова, Блага. Пред гроба на Кирил. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 151—152; Димитрова, Блага. Студентски дни. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 133—136.

[235] Димитрова, Д. и Сл. Семирова. Моравска легенда. — В: Живият пламък. С., 1963, с. 41—51.

[236] Драгова, Надежда и Първан Стефанов. Единадесетата заповед. Драма в осем картини с пролог и епилог. — Театър, 1963, кн. 8, с. 57—72; Драгова, Надежда.

тимов,[238] Николай Зидаров,[239] Петър Караангов,[240] Любен Каравелов,[241] А. Каралийчев,[242] П. Карапетров,[243] Слав Хр. Караславов,[244] Иван Коларов,[245] К. Константинов,[246] Ламар,[247] Д. Мантов,[248] Н. Марангозов,[249] В. Марковски,[250] Ст. Михайловски,[251] Н. Орлов,[252] една изводка от „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски,[253] Д. Пантелеев,[254] К. Пенев,[255] Хр. Попсимов,[256] Ст. Поптонев,[257] Хр. Радевски,[258] В. Раковски,[259]

Климент Охридски. Разказ за него и за враговете му. С., НС ОФ, 1966. 268 с. с ил. (Рец.: Николай Димков. Книга за Климент Охридски. — Учит. дело, бр. 50, 23 юни 1967; Лиляна Грашева. Книга за истор. дълголетие на Климент Охридски. — Лит. мисъл, 1967, кн. 3, с. 158—162; Георги Константинов. Откриване на светлината. — Лит. фронт, бр. 17, 20 апр. 1967.)

[237] Евдокиев, Георги. Съзвездие. (Стихотворение). — Веч. новини, бр. 3644, 23 май 1963.

[238] Евтимов, Евтим. Пред гроба на Кирил. (Стихотворение). — Раб. дело, бр. 144, 24 май 1967.

[239] Зидаров, Николай. Кирил и Методий. (Стихотворение). — Раб. дело, бр. 145, 24 май 1964; Зидаров, Николай. Първите. (Стихотворение). — Раб. дело, бр. 124, 3 май 1964; Зидаров, Николай. Кирил и Методий, учители благи... (Стихотворение). — Труд, бр. 121, 24 май 1968.

[240] Караангов, Петър. Първоучителят. (Стихотворение). — Лит. фронт, бр. 50, 8 дек. 1966; Караангов, Петър. Кирилски букви. (Стихотворение). — Труд, бр. 120, 23 май 1963.

[241] Каравелов, Любен. Кирилу и Методию. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963. с. 113—114.

[242] Каралийчев, Ангел. Първоучителите. (Разказ). — Ехо, бр. 21, 24 май 1963; Каралийчев, Ангел. Прослава на Климент Охридски. (Стихотворение). — Нар. армия, бр. 5638, 7 дек. 1966.

[243] Карапетров, Петър. Наемникът. (Разказ). — Веч. новини, бр. 3641, 20 май 1963.

[244] Караславов, Слав Хр. Братята. (Стихотворение). — Раб. дело, бр. 146, 25 май 1968; Караславов, Слав Хр. Срещата. (Откъс от пиесата „Когато светлината се раждаше“). — Нар. култура, бр. 21, 24 май 1963; Караславов, Слав Хр. Солунските братя. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 149—150; Също и в: Читалище, 1963, кн. 2 на кор.; и в: Студентска трибуна, бр. 34, 24 май 1964.

[245] Коларов, Иван. Балада за Методий. — Раб. дело, бр. 144, 24 май 1965.

[246] Константинов, Константин. Словото. — Родна реч, 1963, кн. 5, с. 9—10.

[247] Ламар. Великани. (Стихотворение). — Турист, 1963, кн. 5, с. 3; Ламар. Азбуката. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 155—156; Същото и в: Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963; и в: Лит. фронт, бр. 21, 19 май 1966.

[248] Мантов, Димитър. Бразда във вековете. (Разказ). — Зем. знаме, бр. 121, 23 май 1965.

[249] Марангозов, Николай. Поклон, народни просветители. (Стихотворение). — Бълг. воин, 1963, кн. 5, с. 11—12; Марангозов, Николай. Кирил и Методий. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 148.

[250] Марковски, Венко. Климент Охридски. (Стихотворение). — Славяни, 1966, кн. 7, с. 5. Също и в: Труд, бр. 192, 14 авг. 1966.

[251] Михайловски, Стоян. Кирил и Методий. Български всеучилищен химн. — Славяни, 1963, кн. 5, с. 9. Същото и в: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 121—122.

[252] Орлов, Николай. 24 май. (Стихотворение). — Славяни, 1963, кн. 5, с. 2.

[253] Паисий Хилендарски. За славянските учители. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 101—104.

[254] Пантелеев, Д. Славянската реч. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 146—147.

[255] Пенев, Крум. Видение. (Стихотворение). — Отеч. фронт, бр. 5826, 23 май 1964.

[256] Попсимов, Христо. Пред църквата на Климент. (Стихотворение). — Лит. фронт, бр. 50, 8 дек. 1966.

[257] Поптонев, Стефан. Пламък. (Стихотворение). — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

Лиляна Стефанова,[260] К. Стойков,[261] Василка Хинкова,[262] К. Христов,[263] Г. Хрусанов,[264] Зв. Цонев,[265] Пл. Цонев,[266] А. Шурбанов,[267] някои анонимни възрожденски художествени творби[268] и др.

Изобщо в научни приноси, в научно-популярни книги и статии е отразен дълбокият и траен интерес към живота и дейността на основоположниците на славянската писменост. Художествените творби, посветени на тях, отразяват от своя страна неизменното признание към тяхното велико дело.

---

[258] Радевски, Христо. Кирил и Методий. — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 145.

[259] Раковски, Вътьо. Кирил и Методий. (Стихотворение). — Зем. знаме, бр. 121, 23 май 1965.

[260] Стефанова, Лиляна. Смъртта на Кирил. (Стихотворение). — Лит. фронт, бр. 38, 19 септ. 1963.

[261] Стойков, Константин. Родна писменост. (Песен за 24 май). Текст Цветан Ангелов. — Начално образование, 1964, кн. 5, с. 320.

[262] Хинкова, Василка. „Върви, народе...“ (Стихотворение). — Отеч. фронт, бр. 5827, 25 май 1963; Хинкова, Василка. Поклон пред Кирил и Методий. (Стихотворение). — Раб. дело, бр. 143, 23 май 1963.

[263] Христов, Кирил. Кирил и Методий. (Стихотворение). — В: Прослава на Кирил и Методий. С., 1963, с. 126—127.

[264] Хрусанов, Георги. С писмената буди народа. (Разказ). — Нар. армия, бр. 4551, 23 май 1963; Хрусанов, Георги. Панонска легенда. (Разказ). — Отеч. фронт, бр. 5816, 12 май 1963; Хрусанов, Георги. Дом на славянското слово. (Разказ). — Ехо, бр. 21, 24 май 1963; Хрусанов, Георги. Възхвала на първоучителите. Разказ. — Веч. новини, бр. 3644, 23 май 1963.

[265] Цонев, Звезделин. Климент и боилите. (Разказ). — Труд, бр. 284, 3 дек. 1966; Цонев, Звезделин. Мечът на Методий. Разказ. — Отеч. фронт, бр. 6442, 23 май 1965.

[266] Цонев, Пламен. Хрисовулът на езичника. Памфлет. — Нар. младеж, бр. 121, 24 май 1965.

[267] Шурбанов, Александър. Кирилица. (Стихотворение). — Лит. фронт, бр. 21, 24 май 1963.

[268] Възрожденски стихове и песни за Кирил и Методий. — Нар. култура, бр. 21, 24 май 1963.

СЪДЪРЖАНИЕ

Димитър Ангелов — Българската държава и славянската писменост и култура 5
Петър Динеков — Личността на Константин-Кирил Философ 17
Емил Георгиев — Родината на Кирило-Методиевото дело 31
Дора Иванова-Мирчева — Старобългарски, старославянски и среднобългарска редакция на старославянски 45
Василка Тъпкова-Заимова — Солунските славяни и произходът на Кирил и Методий 63
Божидар Пейчев — Кириловото определение на философията 69
Донка Петканова-Тотева — Кирил и Методий в някои легендарни книжовни паметници 75
Константин Мечев — Към литературната характеристика на общото Похвално слово на Кирил и Методий 95
Тодор Събев — По някои въпроси на хазарската мисия 105
Йордан Заимов — Словѣнє и блъгарє в старобългарската книжнина и в българската топонимия. 127
Петър Коледаров — Климент Охридски, „първи епископ на български език“ на драговитите в Солунско и на Великия в Западните Родопи 141
Михаил Андреев — Въздействие на покръстването на българския народ върху българското феодално право 169
Александър Милев — Два латински извора за живота и делото на Кирил Философ 181
Божидар Райков — Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав 203
Светлина Николова — Ранните старобългарски преводи на патеричните сборници 210
Боню Ст. Ангелов — Климент Охридски — автор на общи служби 237
Иван Дуйчев — Пространно гръцко житие и служба на Наум Охридски . . 261
Куйо М. Куев — Разпространение и сегашно местонахождение на Азбучната молитва 281
Дора Иванова-Мирчева — Из старобългарския хомилиар (новооткрити преводи) 309
Надежда Драгова — Втората апология на българската книга и нейните извори 315
Стефан Кожухаров — Една редакция на поместения в Синайския молитвеник чинъ надъ исповѣдаѭщиімъ сѧ в пергаментен препис от края на XIII в. 349
Боряна Велчева — Названията на буквите в първите абецедари като източник за езикови данни 369
Ангелина Минчева — Предложни съчетания при глагола (съ)творити (Бележки върху техниката на старобългарския превод) 375
Иван Добрев — Праслав. **župa* '*χῶϱα*', старобълг. жоупанъ, жоупелъ, '*ϑεῖον*', жоупиштє '*μνῆμα*', среднобълг. жоупелєвина '*ϑύελλα*' 383
Иван Буюклиев — Структура на относителните изречения в Кирило-Методиевия превод на евангелския текст 389
Пиринка Пенкова — Диакритичният „знак за мекост“ в Зографското евангелие 403
Маньо Стоянов — Кирилският църковнославянски шрифт в полиграфията . . 409
Ирина Василиева — Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в нашето изобразително изкуство 419
Иван Дуйчев, Ангелина Кирмагова и Анна Паунова — Българска кирило-методиевска библиография за периода 1963—1968 г. 425

КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ
*Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината
от смъртта му*

*

Художник *Евг. Босяцки*
Худ. редактор *Д. Донков*
Техн. редактор *Ив. Атанасова*
Коректори *Юл. Миндова*
Ел. Котева

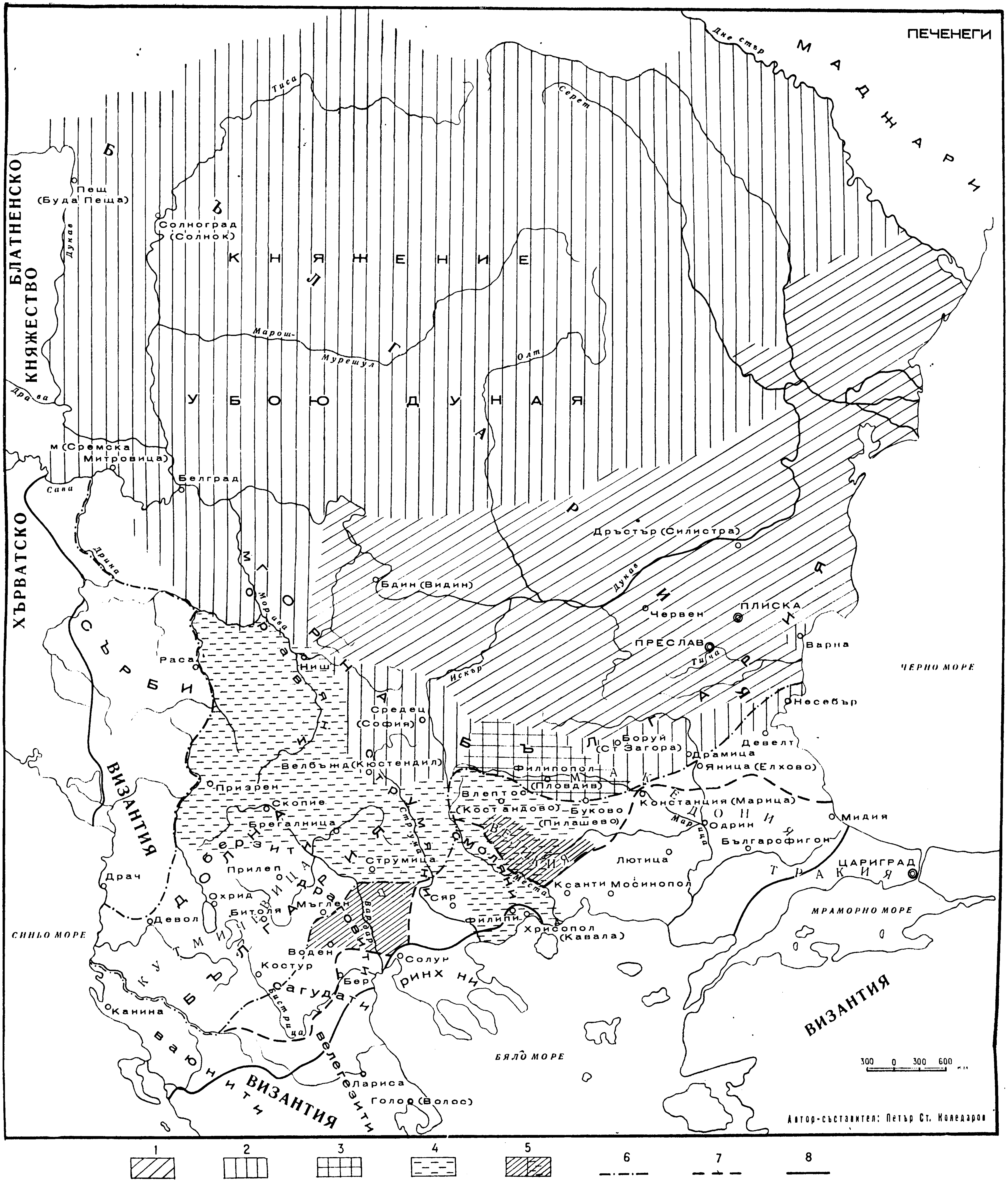
*

Изд. индекс 3738
Дадена за набор на 20. III. 1969 г.
Подписана за печат на 7. VI. 1969 г.
Формат 71×100/16 Тираж 2500
ЛГ III- 8
Печатни коли 28,75 Издателски коли 34,13
Цена 4,79 лв.

*

Набрана и отпечатана в Печатницата
на Издателството на Българската академия
на науките — София
Поръчка № 292

I. БЪЛГАРСКАТА ДЪРЖАВА ПРЕЗ IX И X ВЕК


ПЕЧЕНЕГИ
М А Д Ж А Р И
Днестър
Тиса
Серет
БЛАТНЕНСКО КНЯЖЕСТВО
Пещ (Буда Пеща)
Дунав
Солноград (Солнок)
К Н Я Ж Е Н И Е
У Б О Ю Д У Н А Я
Б Ъ Л Г А Р И Я
Марош-Мурешул
Олт
Драва
м (Сремска Митровица)
Белград
Сава
ХЪРВАТСКО
Дрина
С Ъ Р Б И
Морава
Раса
Ниш
Средец (София)
Бдин (Видин)
Искър
Дръстър (Силистра)
Червен
ПЛИСКА
ПРЕСЛАВ
Тича
Варна
ЧЕРНО МОРЕ
Несебър
Девелт
Боруй (Ст. Загора)
Драмица
Яница (Елхово)
Филипопол (Пловдив)
Влептос (Костандово)
Буково (Пилашево)
Констанция (Марица)
М А К Е Д О Н И Я
Марица
Одрин
Мидия
Българофигон
Лютица
ЦАРИГРАД
Т Р А К И Я
Ксанти
Мосинопол
МРАМОРНО МОРЕ
Велбъжд (Кюстендил)
Призрен
Скопие
Брегалница
Струмица
Струма
Смоляни
Места
Прилеп
Драч
Охрид
Битоля
Мъглен
Вардар
Драговити
Девол
Сяр
Филипи
Хрисопол (Кавала)
СИНЬО МОРЕ
Воден
Костур
Солун
Бер
ринхини
Кутмичевица
Сагудати
Бистрица
Канина
Ваюнити
Велегезити
Лариса
Голос (Волос)
ВИЗАНТИЯ
БЯЛО МОРЕ
300 0 300 600
Автор-съставител: Петър Ст. Коледаров
1
2
3
4
5
6
7
8

1 — България към края на VIII в.

Придобивки на хановете:

2 — Крум (802—814) и Омуртаг (816—831)

3 — Маламир (831—836)

4 — Пресиян (836—852)

5 — Епархията на „първия епископ на български език" Климент Охридски в земята на драговитите и във Великия

6 — Граници на България при княз Борис (853—888) след приемането на християнството — към 865 г.

Българо-византийската граница при цар Симеон (893—927):

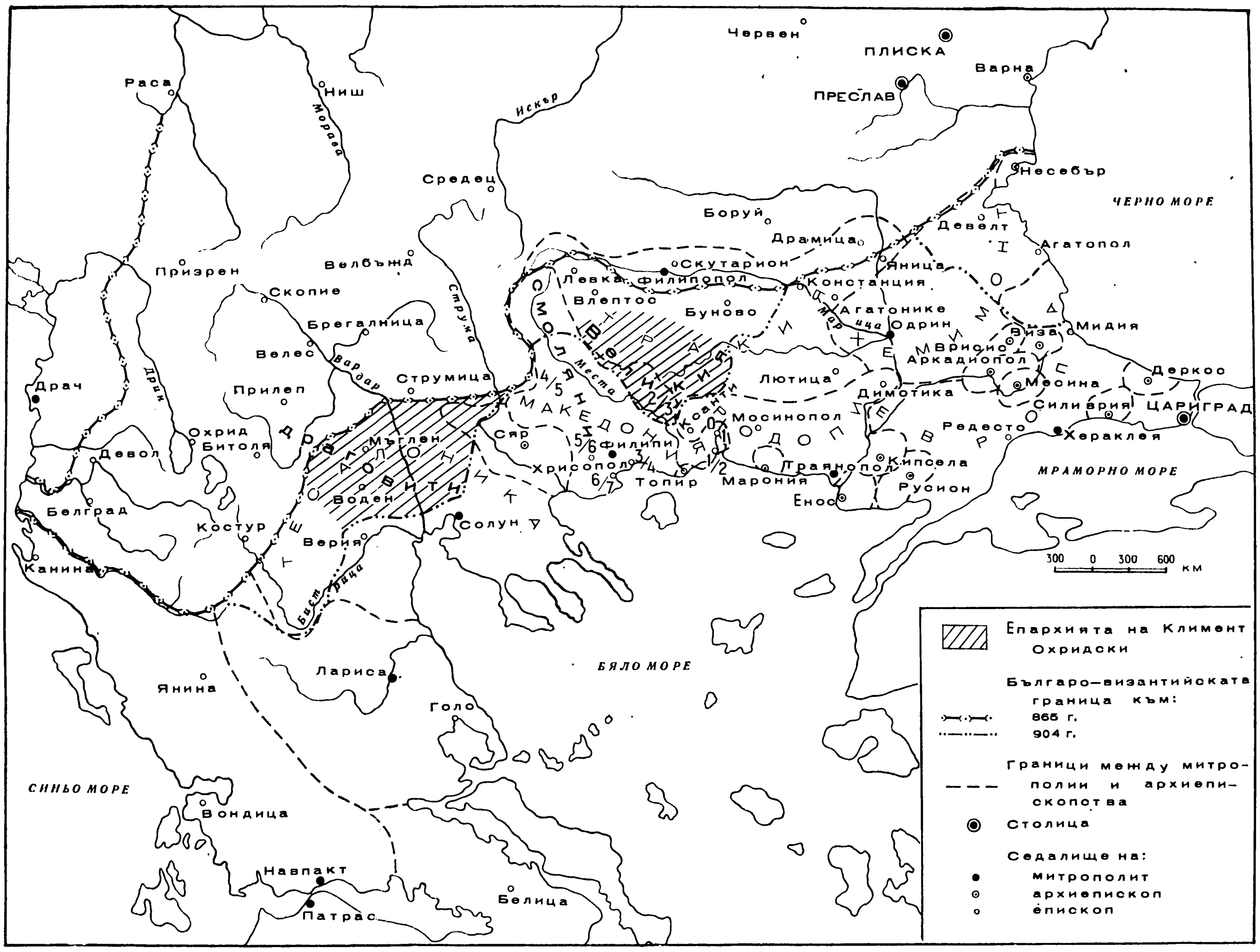
7 — към 904 г.

8 — към края на управлението му

Константин-Кирил Философ

П. Коледаров — Климент Охридски, „Първи епископ на български език" на драговитите в Солунско

II. ЕПАРХИЯТА НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ И ВИЗАНТИЙСКОТО ЦЪРКОВНО УСТРОЙСТВО НА ЮГОИЗТОЧНИЯ ДЯЛ ОТ БАЛКАНСКИЯ ПОЛУОСТРОВ ПРЕЗ ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА X ВЕК


Червен
ПЛИСКА
Варна
ПРЕСЛАВ
Раса
Ниш
Морава
Искър
Средец
Несебър
ЧЕРНО МОРЕ
Боруй
Драмица
Девелт
Агатопол
Призрен
Велбъжд
Скутарион
Янница
Левка
Филипопол
Констанция
Скопие
Струма
Влептос
Буново
Агатонике
Одрин
Марица
Виза
Мидия
Брегалница
Велес
Вардар
Струмица
Врисис
Аркадиопол
Деркос
Драч
Дрин
Прилеп
Лютица
Димотика
Месина
Охрид
Битоля
Мъглен
Сяр
Филипи
Мосинопол
Силиврия
ЦАРИГРАД
Редесто
Хераклея
Девол
Хрисопол
Топир
Марония
Траянопол
Кипсела
МРАМОРНО МОРЕ
Русион
Енос
Воден
Белград
Костур
Верия
Солун
Канина
Бистрица
Места
СМОЛЯНИ
ВЕЛИКИЯ
ТРАКИЯ
МАКЕДОНИЯ
РОДОПИ
ЕВРОПА
ХЕМИМОНТ
ДРАГОВИТИЯ
БЕЛОГРАДОВ
СОЛУНСКИ
ХЕЛАДА
300 0 300 600 км
Лариса
Янина
Голо
БЯЛО МОРЕ
СИНЬО МОРЕ
Вондица
Навпакт
Патрас
Белица
▨ Епархията на Климент Охридски
Българо-византийската граница към:
865 г.
904 г.
Граници между митрополии и архиепископства
◉ Столица
Седалище на:
● митрополит
⊙ архиепископ
○ епископ

Епископствата в епархията „Македония“ с митрополитски център във Филипи са означени с цифри, както следва:

0/1 Перитор (Перитеорион)
1/2 Полистилион (дн. Булустра)
2/3 Великия
3/4 Христопол (дн. Кавала)
4/5 Смоляни
5/6 Кесариопол (дн. Цереплиани)
6/7 Алектриопол (дн. Елефтера)

В числителя е поредният номер на епископството в Епархийския списък от времето на имп. Лъв VI Мъдри (към 901—902 г.), а в знаменателя — в т. нар. „Нов епархийски списък“ от времето на имп. Константин VII Багренородни или към 940 г.